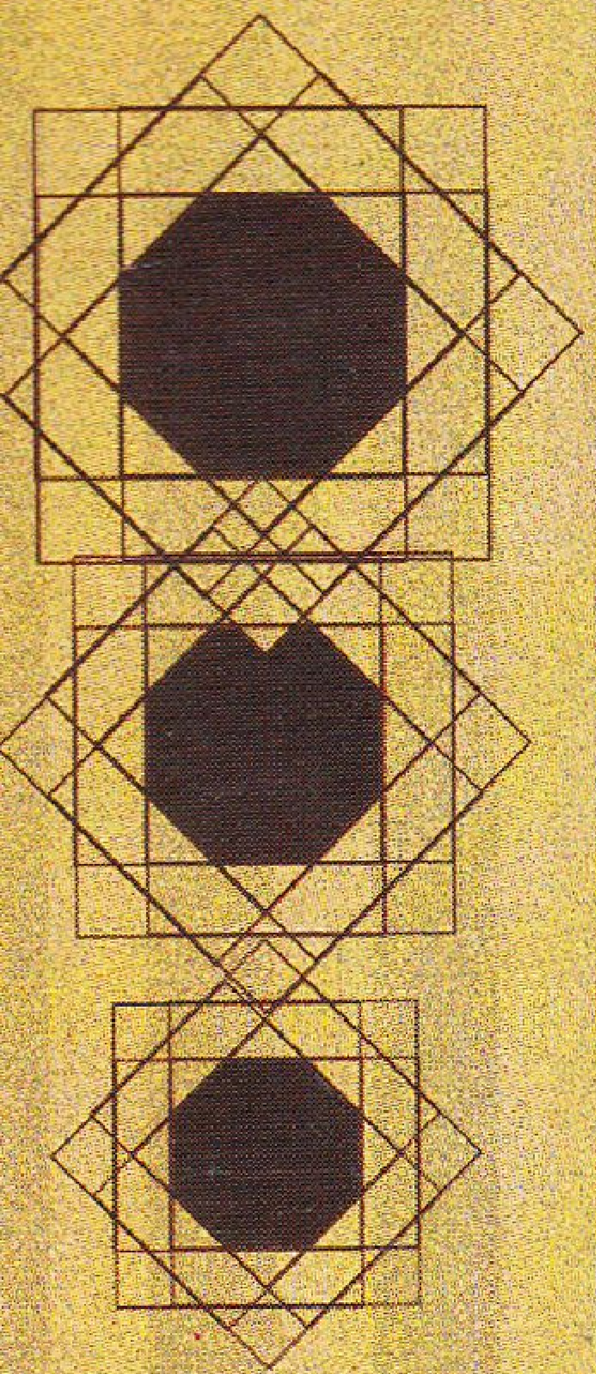
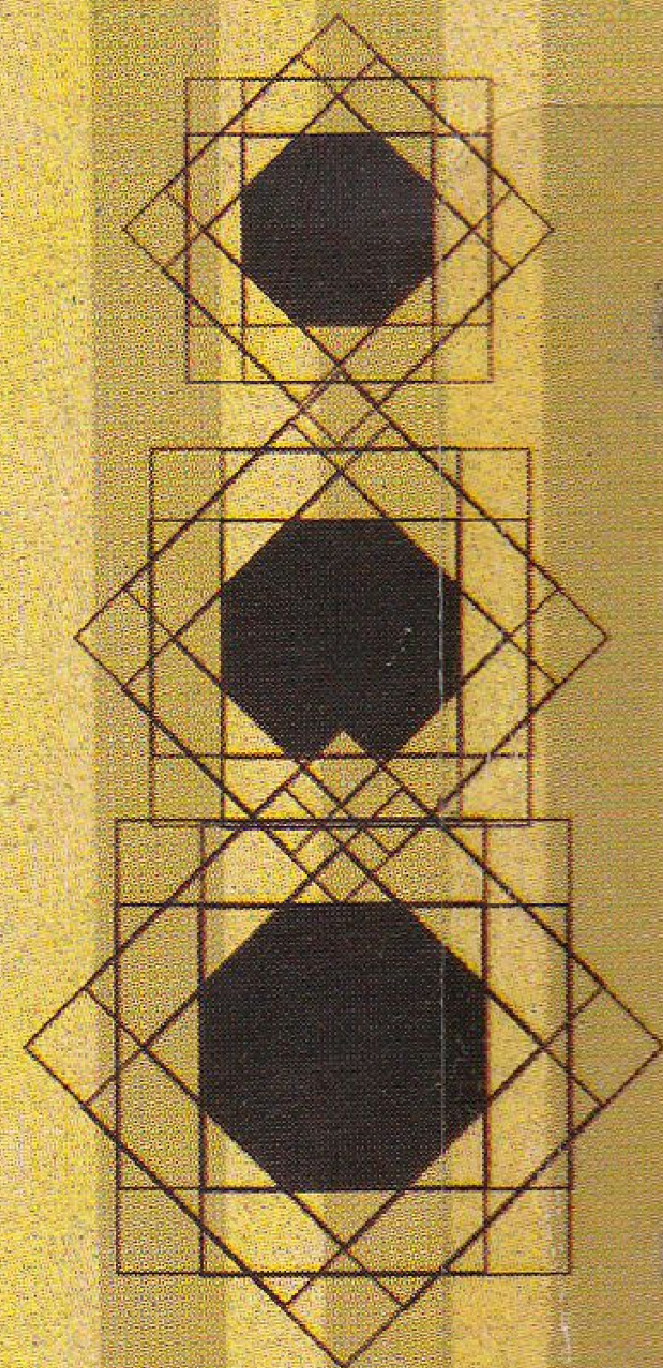


إبراهيم بن سيّار النظّام

وآراؤه الكلامية الفلسفية

تأليف

د. محمد عبد الهادي أبو ريدة



تقديم

د. فيصل عون



أبو ريدة، محمد عبد الهادى.

إبراهيم بن سيار النظام وآراه الكلامية الفلسفية/ تأليف: محمد عبد الهادى أبو ريدة. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

٢٠٨ ص ؛ ٢٤ سم .

تدمك ٨ ٣٨١ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ النظام، إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى، ٠٠٠٠ ـ ٨٤٥.

١ ـ الفلاسفة المسلمون.

٢ ـ المعتزلة (علم الكلام)

٣ ـ علم الكلام.

٤ ـ الفرق الإسلامية.

أ ـ العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠٠٩٩/ ٢٠١٠

I. S. B. N 978 - 977 - 421 -381 - 8

ديوى ٩٢١,١

إبراهيم بن سيار النظام

وآراؤه الكلامية الفلسفية

تأليف
د. محمد عبد الهادي أبو ريدة

تقديم
د. فيصل عون



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

تقديم

مؤلِّف هذا الكتاب الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، واحد من أهم رواد الحركة الفلسفية فى مصر والعالم الإسلامى، فى حقل الفلسفة الإسلامية. وُلد أبو ريدة بمدينة العريش فى ٢٤/ ١١/ ١٩٠٩م وكانت وفاته بمدينة چنيف بسويسرا فى ١٠/ ١١/ ١٩٩١م أثناء حضوره مناظرةً علمية مع المستشرق چاك بيرك. حفظ أبو ريدة القرآن الكريم بعد أن تجاوز العشر سنوات من عمره. أكمل أبو ريدة دراسة الثانوية بمدرسة الزقازيق، ثم حصل على درجة الليسانس بتفوق عام ١٩٣٠م حيث كان ترتيب أبو ريدة الأول على دفعته، والتى منها الأديب الكبير نجيب محفوظ.

بعد أن عُيِّن أبو ريدة معيداً بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً). سافر إلى فرنسا عام ١٩٣٧م للحصول على درجة الدكتوراه. ونظراً لظروف الحرب العالمية الثانية، توجه أبو ريدة إلى سويسرا عام ١٩٤٠م، حيث استقر بمدينة "بازل" التى حصل من جامعتها على درجة الدكتوراه عام ١٩٤٥م، عن أطروحته "تفنيد الغزالى للفلسفة اليونانية".

ونعلم بعد ذلك، أن أبو ريدة عمل مدرساً بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول، فى الفترة من ١٩٤٦م. حتى ١٩٤٩م.، ثم عمل ثم عمل بعد ذلك مستشاراً ثقافياً لمصر فى أسبانيا ١٩٤٩م. وذلك بتزكية من الدكتور طه حسين. ساهم أبو ريدة فى إنشاء "المعهد المصرى للدراسات الإسلامية". بمدريد، واستمر فى رئاسته لهذا المعهد حتى عام ١٩٥٢م.

ونعلم كذلك أن أبو ريدة أعير إلى جامعة بنى غازى بليبيا فى الفترة من عام ١٩٥٧م. حتى عام ١٩٦٢م.، وقد ساهم بدور فاعل ونشط فى تأسيس قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة بنى غازى، وتولى رئاسته لمدة خمس سنوات (١٩٥٧-١٩٦٢م). ثم عاد أبو ريدة إلى مصر ليعمل أستاذاً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة عين شمس، بصحبة الدكتور عبد الرحمن بدوى، الذى كان رئيساً للقسم آنذاك...

سافر أبو ريدة بعد ذلك إلى الكويت ليعمل فى كلية الآداب بها فى الفترة من ١٩٦٦-١٩٨٧م.، وقد شارك أبو ريدة أيضاً فى إنشاء قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الكويت، وقد رأس هذا القسم لفترة ليست قصيرة. عاد، بعد ذلك، أبو ريدة إلى مصر ليعمل أستاذاً متفرغاً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الزقازيق.

درس أبو ريدة الفلسفة فى مرحلة الليسانس على يد نخبة متميزة من المستشرقين والمصريين: لالاند، كراوس، منصور باشا فهمى، الشيخ طنطاوى الجوهرى، نلينو، سانتيلانا، ماسينيون، مصطفى عبد الرازق... كما أن تواجده فى الغرب أفاده من بعض المستشرقين أمثال:

بريهييه، جلسون، ڤاندبرج، كواريه، ماير، ردولوف... ولقد تمكن أبو ريدة من التواصل مع هؤلاء المستشرقين والإفادة منهم لمعرفته الكاملة ببعض اللغات الأجنبية الحية. فقد كان يتقن الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية.. مع الإحاطة ببعض اللغات الأخرى كالفارسية واللاتينية، والعبرية واليونانية...

ساهم أبو ريدة فى إثراء الدراسات الفلسفية بجهده المتنوع فى عدة مجالات: الترجمة، تحقيق التراث، التأليف، حيث امتد نشاطه العلمى بتواجده الدائم فى المؤتمرات والندوات العلمية التى كانت تعقد داخل مصر وخارجها، الأمر الذى ترتب عليه مجموعة أبحاث علمية جادة يصعب حصرها، وهذه الأبحاث قد نشر بعضها ولم يُنْشَر بَعْدُ معظمها.. ولا شك أن الحاجة ماسة لنشر هذه الأبحاث نشراً علميا والإفادة منها.

فى مجال الترجمة، نجد: تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور، مذهب الذرة عند المسلمين، ليبنتس، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى (جزءان) لآدم متز، وجهة الإسلام: نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى، (لمجموعة من المستشرقين).

فى مجال تحقيق التراث، حقق أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية، كتاب التمهيد للباقلانى، ديوان الأصول للنيسابورى، ثمرة الحكمة لابن الهيثم...

وفى مجال التأليف كتب أبو ريدة عدة كتب وأبحاث، منها: إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، الغزالى ونقده للفلسفة

اليونانية، مجموعة أبحاث ومقالات علمية، على رأسها "أمهات المسائل فى الفكر الإسلامى، مضمون القرآن الكريم فى قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون. كما لا ينبغى أن يغيب عنا إشراف أبو ريدة على بعض طلاب الدراسات العليا فى الماجستير والدكتوراه... فضلاً عن مد يد العون إلى كل طالب علم أو بحث.

أما عن هذا الكتاب الذى نقدم له هنا "إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية الفلسفية"، فقد أعده أبو ريدة للحصول على درجة الماجستير فى الآداب من الجامعة المصرية (١٩٣٨م)، وقد حالت ظروف الحرب دون نشر هذا العمل آنذاك، والذى نشر فيما بعد عام ١٩٤٦م، وتم نشره من جهة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر(١).

حاول بعض المؤرخين تعليل اسم النظَّام بالقول: إنه لُقِّب بهذا الاسم لأنه أشتُهِر بنظم الكلام المنثور والشعر الموزون، بينما قال آخرون إنه سُمِّى كذلك لأنه كان "ينظم" الخرز فى سوق البصرة. وعن مرحلة تحصيل العلم والمعرفة قال صاحب: "الفرق بين الفرق": إن النظام فى فترة شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط، بعد كبره، قوماً من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط

---

(١) اعتمد ابو ريدة فى حديثه عن النُظَّام على المصادر الأساسية والتى تعد "عمدة" فى مجالها. من هذه المصادر نجد: عيون التواريخ لابن شاكر، تاريخ بغداد للخطيب البغدادى، المُنية والأمل لأحمد بن المرتضى، الفِصل لابن حزم الأندلسى، لسان الميزان لابن حجر، كتاب البرهان فى عقائد أهل البرهان للسبكى (أبو الفضل عباس بن منصور) سرح العيون لابن نباته، مروج الذهب ومعادن الجوهر (جـ٦) للمسعودى، الأمالى للسيد المرتضى، روضات الجنات فى احوال العلماء والسادات: محمد باقر الموسوى الخوانسارى الأصفهانى، الفَرق بين الفِرق للبغدادى، الملل والنحل للشهرستانى، التبصير فى الدين للاسفرابينى، المواقف للإيجى بشرح السيالكوتى وحسن جلبى...الخ.

هشام بن الحكم الرافضى، فأخذ عنه وعن الفلاسفة الملحدين القول بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وهمُ أحد قبله. ولقد أفاد من الثنوية قولها إن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب، أما إفادته من هشام بن الحكم فقد أخذ عنه النزعة المادية التى تجسد كل شئ بما فى ذلك الألوان والطعوم والروائح(١).

لا يوجد للنظام، حسب علمنا، مؤلف كامل منشور أو غير مَنشور، بل ولا يوجد له عمل علَمَى "مبتور"، حتى يوم الناس هذا... وكل ما نعرفه عنه ورد فى بعض كتب المؤرخين وبخاصة من أرَّخَ منهم لعلم الكلام وبعض هؤلاء المؤرخين كان من خصوم مذهب الاعتزال الذى ينتمى إليه النظام، ولذلك ينبغى أن نكون على حذر ونحن نقرأ الآراء التى نسبها خصوم النظَّام إليه. ومن جهة أخرى فقد اتفق معظم المؤرخين على نسبة بعض أسماء المؤلفات إلى النظام، من هذه الكتب المنسوبة إليه نقرأ: كتاب الجزء ـ كتاب فى الحركة ـ كتاب فى الرد على الثنوية ـ كتاب العالم ـ كتاب فى التوحيد ـ كتاب النكت.

ويبدو أن النظَّام قد انكبَّ على دراسة الفلسفة وتمكن منها، مما دعا خصومه إلى مهاجمته والتقليل من شأنه، لمَ لاَ والفلسفة سيئة السمعة!! وبسبب ذلك وصفه بعضهم بأنه من "شياطين القدرية ..

---

(١) راجع: الفرق بين الفرق للبغدادى، ص ١٣١ وما بعدها، نشرة محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة (د. ت) وراجع كذلك: علم الكلام ومدارسه، فيصل عون،ص ٢٩٠، مكتبة الأنجلو، الطبعة السادسة، القاهرة، ٢٠١٠م.

طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"(١). وقد يكون لهذا الحكم ما يبرره من وجهة نظر بعض علماء الكلام، لكن على الجانب الآخر، جانب الفلسفة، فإن النظّام، فيما يبدو، قد خطا خطوات واسعة سبق بها عصره. وهنا نرصد بعض السمات التى غلبت على فكر النظّام:

(أ) النزعة المادية الحسية: وقد أخذ النظام بعض آرائه هنا عن اليونانيين، وبخاصة المدرسة الرواقية، وبوجه أخص حديث الرواقية عن "الكمون" الذى استند إليه النظام فى قوله إن الله قد خلق العالم كله ضربةً واحدةً، وفى هذه الضربة الواحدة أو الدفعة الواحدة أكمن الله الموجودات بعضها فى بعض. على أن هذه النزعة المادية عند النظام شملت كل شئ، حتى الروح والطعوم والروائح، والإرادات والخواطر...الخ.

(ب) مما اتسم به فكر النظام كذلك منهجه العلمى الدقيق الذى اعتمد على رصد الظواهر الحسية الواقعية العينية والقيام ببعض التجارب طبقا لما كان متاحًا آنذاك، ثم استخلاص القواعد والضوابط، بل والقوانين العامة التى تحكم هذه الظواهر. ومما استند إليه النظام هنا "الشك المنهجى" كوسيلة للوصول إلى العلل القريبة والبعيدة، على حدٍ سواء. وهو فى كل الأحوال صاحب عقل نقدى وثّاب، قال: "نازعتُ الشكاك فوجدت

---

(١) شرح المواقف، الجزء الثانى، ص ٤٨١، طبع حجر.

الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود... ولهذا فإن الشاك أقرب إليك من الجاحد"(١).

(جـ) لهذا فإن النظام يمثل حلقة انتقالية، أو قُل، جسْراً فكريا يمكن العبور عليه من علم الكلام إلى الفلسفة ومن الفلسفة إلى علم الكلام. لقد استخدم المنهج الفلسفى استخداماً بارعاً فى معالجة قضايا علم الكلام أو أصول الدين، لكنه فى الوقت نفسه، سعى إلى تأكيد آرائه الدينية الكلامية بأدلة فلسفية... وهذا أمر يُحسب للنظام بطبيعة الحال.

فقد ذكر أبو ريدة أن الناحية الفلسفية عند النظام لا تقل فيها العناصر الفلسفية عن العناصر الكلامية. ذلك أن المتكلمين فى عصر النظام كانوا، بوجه عام، قد جاوزوا فى أبحاثهم تقرير العقائد إلى البحث فى الموجودات على اختلاف أنواعها ومظاهرها وخصائصها، وتطرقوا إلى البحث فى حقائق الأشياء، فخاضوا فى الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات من حيوان وجماد، ولذلك نجد الكثير من آراء النظام وغيره من متكلمى زمانه يدور حول أمور فلسفية(٢)... ولهذا قال الأستاذ "نيبرج" عن النظام: "كان أكبر عقل، وأحدَّ ذهنٍ فى الكفاح الذى قام بين الإسلام وبين غيره من النحل. والمثل يُضرب بقوته فى الجدل، وفى رجاحة عقله"(٣).

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة: النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص ٥١ - ٥٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥هـ = ١٩٤٦م.

(٢) المرجع السباق، ص ٩٨.

(٣) السابق أيضا، ص ٥٤، وما بعدها.

قسَّم أبو ريدة هذا المؤلَّف الذى نُقدِّم له إلى بابين:

الباب الأول: تضمن ثلاثة فصول تحدث من خلالها المؤلف عن حياة النظام وثقافته وأهم مؤلفاته، ثم تحدث عن الاتجاهات الفكرية الغالبة على النظام فأكد ميله إلى النزعة الحسية، وهى النزعة التى تقود بطبيعة الحال إلى الاتجاه العلمى الذى كان أصيلاً فى فكر النظام، الأمر الذى جعل له مكانة متميزة فى عصره.

الباب الثانى: تضمن أيضا ثلاثة فصول تحدث فيها أبو ريدة عن آراء النظام فى المشكلات الفلسفية / الكلامية الثلاث: الله، الإنسان، العالم:

فيما يتعلق بمشكلة الإلوهية يرى النظام أن معرفة الله مكتسبة وليست فطرية "إن الإنسان قبل ورود السمع إذا كان عاقلاً متمكنًا من النظر، يجب عليه تحصيل معرفة البارئ تعالى بالنظر والاستدلال"[1]. والنظام، شأنه شأن المعتزلة وسائر المتكلمين، يرى أن الله وحده قديم وأن كل ما عداه حادث ومخلوق. كذلك فإن النظام يرى أن الصفات الإلهية ليست زائدة على الذات... فالله كله علم، وكله قدرة، وكله حياة...الخ وكل صفة من هذه الصفات تدل على الكمال الإلهى، فمعنى أنه سبحانه عالم أنه لا يمكن أن يكون جاهلاً أو يتصف بالجهل. ومعنى "قادر" أنه ليس عاجزًا أو يمكن أن يوصف بالعجز... وفى هذا الصدد فسَّرَ النظام الإرادة الإلهية على معنى أن الله خالق

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ص٦٢، نشرة عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م.

الأشياء ومنشئها، أى أنه "أول" مفهوم الإرادة الإلهية، فإذا كنا نقول إن الله مريد لأفعال العباد.. نجد أن النظام يقرأ ذلك على أنه سبحانه أمر بهذه الأفعال وأنه سبحانه مخبر عنها. ويضيف النظام: إن الله لا يظلم أحداً، بل وليس قادراً على عمل الظلم، لأنه سبحانه يراعى دائما مصالح عباده. وطبقا لهذا الأصل الاعتزالى، أقصد مبدأ الصلاح والأصلح، قال النظام: إن الله سبحانه لا يفعل الشر والمعاصى، بل ولا يقدر عليها!! .. "إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده، ولا يقدر على أن يفعل بعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم"[1].

أما عن معالجة النظام وفهمه لمشكلة الإنسان فإنه يرى أن الجسم ينحل ويفسد، أما الروح - التى فسرها تفسيراً مادياً - فإنها لا تفسد ولا تنحل، وهذا موقف غير مفهوم من النظام الذى يقول إن الروح مداخلة للبدن، مشابكة له، وأن كل هذا فى كل هذا"[2].

إن نصوص النظام هنا يمكن أن يفهم منها تلازم الروح والبدن معاً، وهما ماديان ومتداخلان، ومن ثم فإن فساد أحدهما يؤدى إلى فساد الآخر، وإن كان ما قلناه هنا بمثابة إلزام على رأى النظام فى مادية الروح فحسب لأن الرجل لم يصرح البتة بفناء الروح أو النفس. والأفعال الإنسانية عند النظام تنسب إلى الروح لا إلى البدن. والإنسان، كما قال النظام، مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله المباشرة.

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ٥٨.

(٢) أبو الحسن الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٦، نشرة محمد محى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ. = ١٩٥٠م.

أما الأفعال التى عرفت عند المعتزلة بالأفعال المتولدة فإن النظام يرى أنها فعل الله بإيجاب الخلقة... فالله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا رفعته ارتفع وإذا تركته بقى فى موضعه، فالله سبحانه صنع الأشياء على ما هى عليه من صفات واستعدادات.

وعن مشكلة الحُسْن والقبح، أو إنْ شئت الخير والشر، فإن النظام يرى أن العقل والاختيار والفعل المترتب على ذلك، هو الذى يوجب الثواب والعقاب، لأن العقل الإنسانى، كما يرى النظام، من مهامه الرئيسية معرفة الخير والشر والحسن والقبح... وفى هذا أيضاً يلتقى العقل مع السمع (التكليف الإلهى). لهذا أقر النظام ما عُرف عند المعتزلة بـ "الواجبات العقلية"، لأن الإنسان محجوج بعقله فى المقام الأول.

وفى تصوره للعالم الطبيعى، قال النظام: إن العالم متناهٍ فى جِرْمِهِ وفى حركته التى لها أول إبْتُدِئَتْ منه. والأجسام، كما يرى النظام، مؤلفة من أجزاء لا نهاية لانقسامها، بمعنى أن الجزء، عند النظام، لا يقف عند حدٍ فى القسمة "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض"[1]، والعالم عند النظام مؤلف من عناصر أربعة متضادة، غير أن الله أقهرها ودبرها على ما أراد... حيث جمع منها ما أراد جمعه، وفرّق منها ما أراد تفريقه...

وكان أمراً منطقياً أن يقول النظام بوجود "الطفرة" لأن "اللاتناهى" لا يمكن عبوره، ومن ثم فإن قطع المسافات "لا يتحتم فيه

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٤-١٧، وراجع أبو ريدة: النظام، ص ١٢٠.

أن يماس القاطع جميع أجزاء المقطوع، بل يحاذى بعضها ويماسه ويطفر على البعض"[1]. وقد شرح الأشعرىُ رأى النظام فى مسألة الطفرة قائلاً: زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثانى على جهة الطفرة. واعتل فى ذلك بأشياء منها الدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الجزء أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها. قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يمس أشياء لم يكن حاذى قبلها[2].

كذلك تطرق النظام إلى الحديث عن "الكمون" وفحواه أن الله تعالى خلق الموجودات كلها دفعة واحدة على ما هى عليه الآن... غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض. فالتقدم والتأخر يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها[3]...

ولعل من جملة الأفكار الرئيسية التى عمقها وأصَّلها النظام فكرة "الخلق المستمر"، وهى الفكرة التى صدَّقت عليها مدرسة الأشاعرة أيضاً. قال الأشعرى: إن النظام كان يقول إن الجسم يخلق فى كل وقت، بمعنى أن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها... ولقد سمح النظام فى مذهبه بالإقرار بوجود "الخوارق" فى الطبيعة، بل إن أدلته على وجود الله تنطلق من أن لله فعلاً خارقاً مستمراً فى هذا العالم... وهذا أمر طبيعى من متكلم يؤمن بالمعجزات الإلهية.

---

(١) ابو ريدة: النظام، ص ١٢٩، وما بعدها.

(٢) مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٨.

(٣) أبو ريدة: النظام، ص ١٥٧.

على كل حال، فإن فلسفة النظام، بوجه عام، ومعها علم الكلام، يُعد حلقةً من حلقات الفكر الدينى الفلسفى الذى تأثر بمن قبله من ثقافات وحضارات. ومن هنا كانت أهمية الحديث عن "الحوار بين الحضارات وليس الصراع بينها، والحديث عن التسامح والصفح الجميل لا التربص والتنابذ... فمن الحوار والتسامح والمحبة والصفح الجميل والتطلع دائما إلى العيش المشترك، تتشكل فى النهاية الحضارة الإنسانية والتى لا أشك أن كل شعوب الدنيا قد ساهمت فيها بشكل أو آخر...

خاطرةٌ: أرجو فى نهاية هذا التقديم، أن يسمح لى القارئ بأن أبوح له بخطرة كانت تهجم علىَّ كلما كنت أتجول فى خان الخليلى بالقاهرة، وكنت أشاهد الصناع المهرة الذين يقومون بتشكيل بعض الأوانى النحاسية، وكيف أن هؤلاء الحرفيين الفنيين يقضون أياما وشهورا كثيرة فى تحويل بعض المواد "الخام" إلى تحف فنية بالغة الروعة والجمال... إن هذا المشهد أحيا وأكد لى أمرين، أحدهما عام والآخر خاص.

أما الأمر العام فهو ما تعلمناه منذ أن بدأنا دراسة الفلسفة، أن من العوامل الرئيسية التى ساعدت على نشأة الفلسفة ثلاثة عوامل: العلم، الدين ثم الفن ... وعن هذا الأخير، لا أشك أن كثرة المعابد اليونانية كانت من جملة العوامل التى ألهمت حكماء اليونان فلسفتهم. إن عالم المثل عند أفلاطون لا يمكن فصله عن المادة والصورة

(الهيئة) والصانع الذى هو لقب من ألقاب الإله عند أفلاطون ... كذلك لا يمكن فهم "حركة" الوجود عند أرسطو إلا من خلال "المحرك الأول" الذى ربط بين المادة والصورة على ضوء نظرية "العشق" التى جاهر بها أرسطو.

أما الأمر الخاص، الذى كان دائما يجول بداخلى وأنا أشاهد هذه الأعمال الفنية، صورة أستاذى أبو ريدة، الذى كانت صورته تقفز إلى ذهنى دائما حيث كان - على مستوى النشاط العلمى - يحاكى أعظم الفنانين، من جهة الدقة والمهارة، والصبر والنفس الطويل، فى البحث والذكاء الفطرى الحاد الذى منحه الله إياه، واستخدمه أحسن استخدام. ولا أشك أن كتابه عن النظّام ترجمة واقعية ودقيقة لما أقول. لقد جمع أبوريده عن النظّام شذرات متفرقة ومتناثرة، من هنا وهناك، ولم يتردد فى عمل تحريات فكرية كبيرة بقدر الجهد، للوقوف على كل ما كتبه النظّام، الذى لم يترك لنا عملاً علميًا مكتوبا ... ثم جمع أبو ريدة هذه الشذرات وضمها وألّف بينها، وأخرج لنا عملاً علمياً كاملاً عن النظّام بحسبانه أحد زعماء مدرسة المعتزلة الذى له سماته المميزة حتى داخل مدرسة المعتزلة ذاتها.

على أن ما قام به أبو ريدة من جهد علمى صاغه فى هذا الكتاب، استند فى نهاية المطاف إلى مظان رئيسية بعضها مخطوط وبعضها منشور بلغات أجنبية، وبعضها مطبوع طبعات علمية قديمة ليست فى متناول كثيرين الآن. ولذلك فإن كتاب أبو ريدة، رغم مرور عشرات

السنين على تأليفه، ما زال يمثل عملاً علميا لا غنى عنه فى مجاله حتى يوم الناس هذا . هكذا الأعمال العلمية الجادة تكتسب أهميتها ومصداقيتها وخصوبتها وثراءها بمرور الأيام والسنين، لم لا ، وهى أشبه بمعادن نفيسة، كلما قدم العهد بها ازدادت توهجا وأصالة، ومن ثم ازداد الطلب عليها .

د . فيصل عون

كلمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين آمين، وبعد.

لا يزال علم الكلام الإسلامى وكبار علمائه، خصوصًا المتقدمين منهم، فى حاجة إلى مجهود كبير يوجّه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكلم وإلى بيان وجهة النظر الموحدة لفرق المتكلمين، كل فرقة على حدة، ولجملة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية، كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام، من جهة، وتكوّن فى ذاتها فلسفة لها خصائصها التى تتميز بها من جهة أخرى. وهذا البحث محاولة لبيان مذهب متكلم من أكبر متكلمى الإسلام الأولين هو، إبراهيم بن سيَّار النظَّام؛ وقد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة فى مصر وفى بعض بلدان أوروبا، كما أنى جعلته مستوفيًا لأبحاث المستشرقين الأوروبيين فى الموضوع. ونظرًا لأنه لم يصل إلينا للنظام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفاتٌ يمكن الاعتماد عليها فإنه لا بد للباحث من تلمس النصوص فى مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق الإسلامية، كما لا بدّ من جمع هذه النصوص ونقدها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب النظَّام وعرضه فى صورة موحَّدة. وهذا المجهود شاق، ومهما كانت عناية الباحث شديدة فإن الصورة التى يرسمها لا تبلغ من الدقة والكمال إلا ما تعين عليه وسائل البحث ومادته. ولكن هذا لا يعفى الباحثين من البحث.

وأحب أن أشير إلى أنى فى هذا البحث حاولت أن أربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية، وأن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظًا على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعى للفكر الإسلامى من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام. ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من ردّ آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسُّف والمبالغة فى بعض الأحيان؛ فنقدت ذلك بالاستناد إلى النصوص وبيّنت احتمالات أخرى أحيانًا، وحاولت المحافظة على المعالم الخاصة لآراء المتكلمين على نحو لا يخرجها عن التيار العام الذى تسير فيه ولا يزيد الصعوبة فى فهمها أو فى تقديرها التقدير الصحيح. ولم أبالغ فى تصحيح النصوص تاركًا بعض المجال لتفكير القارئ ورأيه الشخصى، لأن النصوص مادة مشتركة بينى وبينه. كما أنى اقتصرت فى فهرس الأعلام على ما له شأن، ورغم الاجتهاد فى تصحيح الطبع فإن ظروفه لم تمكن من تجنب كل أخطاء التصحيح. ولم أغير من صورته الأولى إلا فى مواضع قليلة جدًا.

وهذا البحث كنت قد أعددته للحصول على درجة الماجستير فى الآداب من الجامعة المصرية وقدمته فى آخر عام ١٩٣٨؛ ولكن ظروف الحرب حالت بينى وبين نشره حتى الآن.

وأرجو أن يكون حلقة طيبة فى سلسلة الأبحاث التى يقوم بها الباحثون الناشئون فى الجامعتين الأزهرية والمصرية لدراسة مذاهب المتكلمين، والله هو الموفق للسداد،

القاهرة فى ١٤ شوال ١٣٦٥ هـ

١٠ سبتمبر ١٩٤٦ م

محمد عبد الهادى أبو ريدة

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الباب الأول

مدخل

حياة النظام:

لا نعرف كثيرًا عن حياة النظَّام، ولا نعرف شيئًا عن أبويه[١]، فإنه لم ينل من عناية المترجمين ما ناله غيره من المتكلمين والمفكرين فى الإسلام. ولا بد لمن يريد معرفة تاريخ حياته وظروفها من التنقيب عن ذلك فى ثنايا المؤلفات الباقية لبعض تلاميذه، وأكبرهم الجاحظ، وفيما كُتب من تراجم لأساتذته أو تلاميذه أو معاصريه، وفى أخبار الخلفاء الذين نبغ فى عهدهم؛ وبعد هذا كله لا يظفر الباحث إلا بنُبَذ هزيلة متفرقة لا يستطيع منها كتابة ترجمة للنظام إلا بعد استعمال الاستنباط والمقارنة.

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار بن هانئ النظَّام، أحد كبار المعتزلة فى البصرة «وفرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة»[٢].

يقول أحمد بن المرتضى[٣] إن النظام كان مولى؛ ويزيد السيِّد المرتضى[٤] على ذلك أنه كان مولى الزياديين، من ولد العبيد، وأن الرِّقَّ جرى على أحد آبائه؛ ويذكر ابن حزم[٥] أنه كان مولى لبنى بُجَيْر بن الحارث بن عبَّاد الضُّبَعى[٦]؛ ويقول أبو الفضل عباس بن منصور السبكى[٧] إن النظَّام كان مولى يحيى (ولعل الصواب بجير) بن الحارث البصرى؛ فالنظَّام من الموالى، شأن كبار المعتزلة[٨]، وشأن غالبية حَمَلة العلم والكلام والفلسفة فى القرون الأولى للإسلام[٩].

ولا نعرف السنةَ التى وُلد فيها النظَّام على التدقيق، ولم أعثر فى هذا على نصوص، وإذا صح أنه توفى عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، كما يقول ابنُ

نبـاتة[١٠] فإن مـولد النظَّام يقع فى عام ١٨٥ هـ. غير أننا نجد من النصـوص ما يدعونا إلى الشك فى صحة ما يقوله ابنُ نباتة، فالمسعودى[١١] مثلاً يحدثنا أن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكى، وزير الرشيد، مع طائفة من أهل النظر والكلام مثل أبى الهذيل العلاّف وهشام بن الحكم، وبشر ابن المعتمر وثمامة بن أشرس وكثيرين غيرهم، وأن الوزير قال لهم: أكثرتم الكلام فى الكمون والظهور والقدم والاستطاعة والجوهر والكميَّة؛ وطلب إليهم أن يتكلموا فى العشق، فقال كلٌّ واحد منهم كلامًا؛ وكان للنظَّام كلامٌ قاله[١٢]. ويذكر الخوانسارى[١٣] أن النظام «كان بالبصرة، ومن المعاصرين لهارون الرشيد؛ وقد طلبه منها إلى بغداد لأجل المناظرة مع الجارية المُسمَّاة بالحسينية التى قد رُبِّيت فى بيت مولانا الصادق، فناظرته فى محضر الرشيد ووزيره يحيى بن خالد البرمكى، وناظرت الشافعى وأبا يوسف القاضى ببغداد أيضًا؛ وقد غلبت على النظام وعليهم جميعًا فى مسائل شتى؛ وقد كان سألها النظام أولاً عن ثمانين مسألة فأجابت عنها بحضرة الخليفة؛ ثم سألته عن مسائل، فلم يقدر على جوابها...» ويحدثنا ابن المرتضى[١٤] أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر أرسطاليس، فقال النظام: «قد نقضتُ عليه كتابه؛ فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه!؟ فقال: أيُّما أحب إليك؛ أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئًا فشيئًا وينقض عليه، فتعجب منه جعفر». ويقول القمى[١٥] أيضًا إن النظام كان فى زمان هارون الرشيد.

يؤخذ من هذه النصوص، وإن كان بعضُها للمتأخرين أو للشيعة الذين ربما يكونون قد وضعوها بقصد الدعاية، ما يدل على أن النظام عاصر الرشيد، واتصل بالبرامكة. على أننا نعلم من التاريخ الثابت أن الرشيد ولى الخلافة فى عام ١٧٠ هـ، وأنه استوزر يحيى بن خالد البرمكى فى هذا العام أيضًا[١٦]، وأن نكبة الرشيد للبرامج وإيقاعَه بهم كانا فى عام ١٨٧ هـ؛ وفى هذه السنة قَتَلَ الرشيدُ جعفرَ بن يحيى، واعتقل أباه يحيى وأخاه الفضل، وحبسهما بالرقَّة، إلى أن مات يحيى عام ١٩٠ هـ، ومات الفضلُ عام ١٩٢ هـ أو ١٩٣ هـ[١٧]؛ وليس يُعْقَل أن يكون النظّام قد عرف البرامكة وحضر مجلسهم، وهو لا يزال ابن عامين، إذا أخذنا بما يقوله ابنُ نباتة.

ونجد إلى جانب هذا نصوصًا أخرى تؤيِّد النصوص المتقدمة فيذكر السيد المرتضى[١٨] وغيره أن والد النظام جاء به، وهو حَدَثٌ، إلى الخليل بن أحمد ليعلمه؛ فامتحنه الخليلُ فى وصف زجاجة، فمدحها بقوله: تريك القذى، وتقيك الأذى، ولا تستر ما ورى؛ ثم ذمَّها بقوله: سريعٌ كسرُها بطىءٌ جَبْرُها؛ ثم امتحنه فى وصف نخلة فمدحها قائلاً: حُلْوٌ مُجْتَنَاها، باسق مُنْتَهاها، ناضرٌ أعلاها؛ وذمَّها قائلاً: صعبة المُرْتَقى، بعيدة المُجْتَنى، محفوفةٌ بالأذى؛ عند ذلك قال له الخليل: يا بنى! نحن إلى التعلُّم منك أحوج[١٩]. ويحدثنا ابن شاكر[٢٠] أن النظَّام أُتِى به إلى الخليل بن أحمد ليتعلم البلاغة، فقال له الخليل: ذُمَّ هذه النخلة، فذمها بأحسن كلام؛ فقال له: امدحها، فمدحها بأحسن الكلام؛ فقال له: اذهب، فما لك إلى التعليم من حاجة.

يدل هذا على أن النظام عرف الخليلَ بن أحمد؛ ولكن مؤرخى التراجم يقررون أن الخليل توفى عام ١٧٠ هـ، كما يقول ابن النديم[٢١]، أو عام ١٦٠ هـ أو ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ، كما يقول ابن خلكان[٢٢] والبغدادى[٢٣]؛ وإذا صحت علاقة النظَّام بالخليل فلا بد أن يكون قد وُلد قبل وفاة الخليل بما يجعله أهلاً لتلقى العلم عنه، ولا بد أن تكون مواهبه العقلية قد نضجت بعض النضج.

ونحن نعلم من جهة أخرى أنه كانت بين أبى نواس وبين النظَّام خصومة، وأن أبا نواس أشار إلى هذه الخصومة فى شعره، كما تجد ذلك فى الكلام عن مكانة النظَّام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره فيما يلى؛ وقد مات أبو نواس عام ١٩٥هـ أو ١٩٦ هـ أو ١٩٨ هـ[٢٤] على الأكثر، وليس بمقبول فى العادة أن يكون أبو نواس خصمًا للنظَّام، والنظَّام صغير السن لا يتجاوز الثالثة عشرة أو الخامسة عشرة، إن صحت رواية ابن نباتة.

وكذلك كانت بين هشام بن الحكم وبين النظَّام مناظراتٌ مشهورة؛ وقد توفى هشام حوالى عام ١٩٩ هـ[٢٥]، وليس يسوغ هذا إذا كان بينهما فرقٌ كبير فى السن. ثم إنه يُحكى أن الجاحظ من تلامذة النظَّام، وقد وُلد الجاحظُ عام ١٥٠هـ[٢٦]، وليس بمستساغ فى العادة أن يكون الجاحظ تلميذًا لرجل أصغر منه بخمسة وثلاثين عامًا.

وإذا كنا لا نستطيع تعيين السنة التى وُلد فيها النظَّام فإن لدينا فى تاريخ وفاته ما هو أقرب إلى التحديد؛ فعندنا مثلاً التاريخُ الذى ذكره ابنُ نباتة، كما تقدم. وقد نَقَلَ الأستاذ نيبرج[٢٧] عن الذهبى أنه فى تاريخه يضع النظامَ فى الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على مَن مات بين عامى ٢٢١ و٢٣١ هـ. ويقول ابن حجر العسقلانى[٢٨] إن النظَّام مات فى خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين. أما ابن شاكر فهو يقول إن النظَّام مات عام ٢٣١ هـ[٢٩].

وليس لدينا ما يرجح تاريخًا على آخر، إلا إذا اعتبرنا فيما يقرره ابن نباتة والشهرستانى[٣٠] وابن شاكر[٣١] وأبو المحاسن[٣٢] من أن النظَّام نبغ فى عهد المعتصم (ولى من ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م إلى ٢٢٧ هـ / ٨٤٢ م) وفيما يقوله فون كريمر من أن النظَّام بدأ يبسط مذهبه عام ٢٢١ هـ[٣٣]، مرجِّحًا لتاريخ ابن شاكر. وربما يكون المجال قد اتسع أمام نبوغ النظَّام فى عهد المعتصم بعد أن كبر أستاذه أبو الهذيل، وكان قد أشرف على التسعين؛ وقد يكون الإجماع على القول بظهور النظَّام فى عهد المعتصم ما يُبْعِد القول بأنه تُوفى عام ٢٢١ هـ. ونستطيع أن نقول إن حياة النظَّام تقع على وجه تقريبى بين عامى ١٦٠ هـ، ٢٣١هـ؛ وإذَنْ فلم يَمُتْ النظَّام فى السادسة والثلاثين، كما ذهب إلى ذلك ابن نباتة، وتابعه عليه، فيما يظهر، الأستاذ نيبرج فى مقاله عن النظام فى دائرة المعارف الإسلامية، وغير الأستاذ نيبرج من الكُتَّاب؛ بل لعل النظام قد مات بعد أن أشرف على العقد السادس من العمر أو جاوزه؛ ولو أن ابن نباتة قال إنه مات عام ٢٣١ هـ عن ست وستين سنة فقد يكون كلامه أقرب إلى الصواب. على أن هورتن[٣٤] يقول إن النظَّام مات بين الستين والسبعين من العمر، وإنه وُلد حوالى عام ٧٧٥ م (حوالى ١٦٠ هـ)؛ ولا أعرف المرجع الذى اعتمد عليه هورتن، وهو أيضًا لم يُشِرْ إليه.

والنظَّام من معتزلة البصرة، وكان فيها الخليلُ بنُ أحمد، وكان فيها أيضًا الزياديون الذين يَمُتُّ النظَّام إليهم بالولاء[٣٥]؛ فيجوز أنه قد وُلد بالبصرة أو بها نشأ، وهو كثيرًا ما يُلقَّب بالبصرى، كما نجده عند ابن شاكر والخوانسارى وابن حجر والقمى وابن دِحْيَة وغيرهم. والنصوص متطابقة على أنه أخذ الاعتزال عن

أبى الهذيل العلاّف «شيخ البصريين فى الاعتزال[٣٦] «ومقدّم الطائفة، ومقرّر الطريقة، والمناظر عليها»[٣٧].

ونحن نعرف من تفاصيل حياة النظّام أنه قصد الأهواز[٣٨]، وعرف كَسْكر(٣٩)؛ وأنه خرج إلى الحج، وورد على الكوفة، «فلقى هشامَ بن الحكم وجماعةً من المخالفين، فناظرهم فى أبواب دقيق الكلام، فَقَطَعَهم»[٤٠]؛ وأنه ورد بغداد[٤١]، حيث عرف مجلس الرشيد ووزيره يحيى البرمكى، وعرف جعفر بن يحيى، كما تقدم القول؛ وحضر مجلس المأمون مع أستاذه أبى الهذيل(٤٢)؛ والظاهر أن النظام قد استقر به المقام آخر الأمر فى عاصمة الخلافة، بعد أن طاف بحواضر الثقافة الإسلامية لعهده، والظاهر أيضًا أنه قد أصبح بعد الفقر من أهل الغنى، يُعطى بالألف[٤٣]، ولعله تُوفى ببغداد كما يقول بروكلمان[٤٤].

ثم نريد أن نتعرف ظروف حياة النظّام، مهتدين بهذا اللقب الذى لُقِّب به. يقول البغدادى: «والمعتزلة يُمَوّهون على الأغمار بدينه، يوهمون أنه كان نظّامًا للكلام المنثور والشعر الموزون؛ وإنما كان ينظم الخرز فى سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظّام»[٤٥].

ولست أجد ما يدعو إلى الشك فى صحة ما تضمّنه هذا النص من أنه سُمِّى النظام لنظمه الخرز؛ فنحن نعرف أنه كان فى أول أمره فقيرًا، وكان من الموالى؛ وقد حكى الجاحظ عنه[٤٦] أنه قال: جعتُ حتى أكلتُ الطين، وأنه كان يقلِّب قلبه ليجد من يصيب عنده غداء أو عشاء فما قدر عليه؛ فنزع قميصًا له، وباعه ليأكل من ثمنه، ثم أخرجه ضجرُ الفقر إلى فُرضة الأهواز، على حال مكروهة غيّرته، وجعلت أصحابه ينكرونه؛ ثم نزل الأهواز على هذه الحال البائسة، يحمل أطماره وأسماله؛ فكان من مروءة أحد مخالفيه أن بعث له ثلاثين دينارًا؛ وكان مما قاله النظام متعجبًا إنه لم يملك قبلُ فى جميع دهره ثلاثين دينارًا؛ فليس ما يمنع، عند الباحث، أن يكون النظام قد اشتغل فى شبابه الأول بنظم الخرز، حرفةً يعيش منها؛ أمّا ما يقوله البعض من أنه لُقِّب بالنظّام لحسن كلامه نظمًا ونثرًا، فمع أنه قد رُوى له شعرٌ رقيق جيِّد المعانى ونثرٌ حسن، فهل فى هذا ما يبرر تسميته بنظّام الشعر أو النثر دون سائر الشعراء المُجيدين؟ بل إن من معاصريه

مَن يهزأ بمعانيه لما تحويه من مبالغة[٤٧]، ومن الكتّاب مَن يرميه بالمبالغة التى تُخرج شعره إلى المحال[٤٨]. ولكن لا يجد الباحث تعارضًا بين أن يكون النظام سُمِّى بهذا الاسم لنظمه الخرز فى شبابه وبين أن يكون لُقِّب بذلك لنظمه الشعر بعد أن نضج واكتملت مواهبُه. وإذا كان القدر قد أسعده بملكة شعرية أجاد بها الشعر، فلا جرم أن يلتمس أصحابه فى ذلك ما يدفعون به التسمية الأولى، بما تنطوى عليه من تصغير. على أن ابن المرتضى ذكر بعض كبار المعتزلة ممن لهم ألقاب تشير إلى الضعة كالغزّال والعلاّف والمقبرى والحذّاء، فبيّن وجه التسمية بما يُبْعد الإزراء؟ فقال مثلاً إن واصلاً لقب بالغزَّال لأنه كان يلازم الغزَّالين ليعرف النساء المتعففات ويخصهن بصدقته[٤٩]، وإن أبا الهذيل لُقِّب بالعلاف لأن داره كانت بالعلافين وهكذا...[٥٠] ولكنه سكت عن النظام، ولست أعرف ما أسكته عن بيان سبب تسميته النظام، مع إكباره للمعتزلة جميعًا ومحاولته الذب عنهم والتماس المحامد لهم. وكذلك تعرض الجاحظ فى كلام له عن واصل بن عطاء إلى بيان سبب تسميته بالغزّال، وتطرّق من ذلك إلى بيان سبب تسمية بعض المعتزلة؛ ولكنه أغفل ذكر النظّام أيضًا[٥١].

على أن للنظَّام تسميةً أخرى ذكرها ابنُ خلكان، وقد رأيتها فى أربعة مواضع من كتاب الوفيات؛ فهو يقول فى ترجمة الجاحظ: وكان تلميذ أبى إسحق إبراهيم ابن سيّار البلخى المعروف بالنظّام، المتكلم المشهور[٥٢]؛ وجاء فى ترجمة أبى محمد إسحاق بن إبراهيم بن الموصلى، المعروف بابن النديم الموصلى، أن العطوى أراد أن يصف عُلُوّ كعب ابن النديم هذا فى مختلف العلوم فكان مما قاله له: أنت فى علم الكلام كأبى الهذيل العلاَّف والنظّام البلخى[٥٣]. وقد يكون فى هذا ما يسوّغ لنا أن نفترض أن يكون النظام من أسرة بلخية الأصل، أو أنه كان له ببلخ صلةٌ ما، من مولد أو ارتحال أو غير ذلك، وأنه كان يُلقب بالبلخى، ثم لُقِّب فيما بعد بالنظَّام، وغلب عليه هذا اللقبُ الأخير، وأصبح اللقب الأول منسيًا. ولم أجد لقب «البلخى» فيما لدىَّ من المراجع إلا عند ابن خلكان؛ ولعل مما يؤيد صلة النظام ببلخ أنه لم يكن عربى الأصل، بل كان من الموالى.

وينبغى ألا يفوتنا ما قد تدل عليه هذه النسبة إلى مدينة بلخ، لأنها كانت

حاضرةً لثقافات دينية وفلسفية؛ وقد يكون فى هذا تفسيرٌ لما نلاحظه عند النظام من نزعة فلسفية قوية، ومن تلاقى مذاهب شتى فى آرائه؛ وسنزيد هذه المسألة إيضاحًا عند الكلام عن ثقافته فيما يلى.

ثقافته:

لا نعرف شيئًا عن ثقافة النظّام ظاهرًا قبل اتصاله بالخليل بن أحمد؛ ولا نعرف شيئًا عن مبلغ انتفاعه بأستاذه، إذا فرضنا صحة اتصاله به؛ وقد يكون مما له معناه أن الخليل كان من علماء اللغة وأنه واضعُ علم العَروض، وأن النظام كان أديبًا شاعرًا؛ ولعل فيما حكاه الجاحظ فى أمر الكتب والحفظ للخليل وللنظام شيئًا من الدلالة، فهو يذكر قول الخليل: تكثّر من العلم لتعرف، وتقلّل منه لتحفظ، ثم يُردف ذلك بما قاله أبو إسحاق: القليل والكثير للكتب، والقليل وحده للصدر[٥٤]. فأما الذى لا شك فيه فهو أن النظام تخرّج فى مجلس خاله وأستاذه أبى الهذيل العلاّف، وكان يصحبه فى غدواته ومناظراته؛ بل كان يدخل فيما يجرى بين أبى الهذيل وبين غيره من مناظرات، كالذى حكاه الصفدى وابنُ نباتة وابنُ شاكر[٥٥] من المناقشة التى دارت بين أبى الهذيل وصالح بن عبد القدوس. فقد حُكى أن صالحًا مات له ولدٌ اشتدَّ عليه جزعه، فمضى إليه أبو الهذيل، ومعه النظّام، وهو غلام حَدَث، فقال له: لا أعرف لجزعك عليه وجهًا، إذا كان الإنسان عندك كالزرع، فقال صالح: إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ «كتاب الشكوك»، فقال أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك؟ قال: كتاب وضعتُه، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهّم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يتوهّم أنه قد كان؛ فقال النظّام[٥٦]: فشُكّ أنت فى موت ابنك، واعمل على أنه لم يَمُتْ، وإن كان قد مات، وشكّ فى قراءته كتاب الشكوك، وإن كان لم يقرأه؛ فبُهت صالح[٥٧].

ويقول البغدادى إن النظام «كان فى زمان شبابه قد عاشر قومًا من الثنوية، وقومًا من السَمَنيّة القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قومًا من ملاحدة الفلاسفة، ثم خالط هشامَ بن الحكم الرافضى»[٥٨]. ونعرف عن النظام أنه أمعن فى قراءة كتب الفلاسفة[٥٩]، وأنه كان من صغره «يتوقد ذكاء، ويتدفّق فصاحة»؛

وكان كثير الحفظ، فيقول ابن المرتضى: «إنه «حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس فى الفُتْيــا»[٦٠]. على أن النظام لم يكن، رغم كثرة حفظه، مقلِّدًا مردِّدًا ولا مجرد راوية، بل كان يختار ما يحفظ؛ وتدل على ذلك الوصيةُ المأثورة عنه فى ذلك؛ وكان ينقد ما يقرأ، فنقد كتابًا لأرسطو، كما تقدم القول.

وقد واصل النظّام تلك الحرب التى قام بها المعتزلة على خصومهم وعلى المخالفين منذ أول أمرهم، فكان واصل مثلاً قد ألف فى الرد على المانوية كتابًا يسمى: الألف مسألة[٦١]؛ وردود أبى الهذيل على المخالفين مشهورة[٦٢]. نهض النظام للدفاع عن الإسلام والرد على المخالفين من ثنوية على اختلاف نِحَلهم، ومن دهرية ورافضة؛ وكان اضطلاعه بهذا العبء يحتم عليه دراسة مذاهب المخالفين، فأضيف بذلك عنصر جديد إلى ثقافته؛ لأن أصحاب الفرق التى رد عليها النظام كان لهم إلمام بفلسفة اليونان[٦٣]، وكان المنانية قد خلطوا مذاهب الفرس بالثقافة اليونانية، ونشروها دينًا سرِّيًا بين المثقفين[٦٤]، وقد أظهر النظام من القدرة والنجاح فى إبطال مذاهب الخصوم ما يشهد بمعرفته بها.

ونحن نعرف من تاريخ حياة النظّام أنه كان مقرَّبًا من الخلفاء والوزراء، يحضر مجالسهم ويشترك فيما يدور فيها من محاورات فى الكلام والفلسفة وغيرهما؛ ويدل مجموع ما وصلنا من آرائه فى مختلف فروع العلم ومن مجادلات وخصومات على أنه وقف على جميع التيارات الفكرية فى عصره.

وكذلك كان طواف النظّام فى البلاد الشرقية من الدولة[٦٥] الإسلامية مما ساعد على إضافة عناصر متنوعة إلى ثقافته؛ فقد كانت هذه البلاد مهدًا لحضارات قديمة، وكانت ملتقى ثقافات شتى بين هندية وفارسية ويونانية، أتتها من فارس ومن أثر فتوح الإسكندر، وبين ثقافة مسيحية نسطورية؛ فالأهواز مثلاً كانت من حواضر الساسانيين ومن مراكز النسطوريين؛ وقد عُنى هؤلاء بثقافة اليونان وبترجمة كتبهم عناية كبيرة[٦٦]؛ وكان فى مدينة الرُّها ونصيبين ورأس عين وجُنْدَيْسابور مدارس فلسفية ذات شأن؛ هذا إلى أن بغداد والبصرة والكوفة كانت تزخر بما تُرجم من علوم اليونان وبما جلبه إليها النازحون من البلاد

الشرقية والشمالية الشرقية من بلاد الإسلام. وينبغى ألا ننسى أن بلخ كانت حاضرة لثقافة يونانية، (بل يُقال إن الإسكندر الأكبر أعاد بناءها باسم اسكندرية) وهندية بوذية، وكان بها ديانات متعددة، كالزرادشتية والمانوية والنصرانية والمجوسية؛ وقد احتفظ أهل بلخ فى أثناء الحكم الإسلامى بكثير من موروثهم، حتى إن البوذيين أُعطوا فيها حقوقَ أهل الكتاب؛ ثم كانت بلخ من أكبر المراكز التى نظِّمت فيها الثورةُ على الحكم الأموى(٦٧)؛ والنظام يُلقَّب بالبلخى، فإذا كان من أسرة بلخية الأصل، كما هو محتمل، فقد يكون فى ذلك تفسيرٌ لنزعاته الفلسفية. ولا شك أن الموالى فى العراق كانوا محتفظين بكثير من تقاليدهم؛ وكبار المعتزلة الأولين كلهم من الموالى، وبينهم اتحادٌ فى أصول المذهب، وتلاحم بالمصاهرة، فمثلاً زوّج أبو الهديل أخته لوالد النظّام، وزوج عمرو بن عبيد إحدى أختيه لواصل والأخرى لأبى الهذيل(٦٨)؛ بل كان بينهم أيضًا تجاور فى المسكن، فيحدثنا الجاحظ فى كتاب البخلاء عن جار خراسانى للنظام مرة وعن جار مروزى مرة أخرى، ويذكر أنه كان يتصل بهما ويستعير منهما بعض الأدوات المنزلية(٦٩)؛ بل يحدثنا المقريزى(٧٠) أن النظام حرّم نكاح الموالى العربيات، كأنه أراد أن يحافظ على سلاتهم؛ ولعل فى هذا كله ما يعلِّل بعض التعليل نزعةَ المعتزلة العامة إزاء الإسلام وما قالوا به من أصول تصطدم بالأسس التى تقوم عليها الشرائع جملة(٧١).

فى هذه البيئة الثقافية المتنوعة العناصر، وفى وسط صراع شديد قام بين الديانات والمذاهب على اختلافها، نشأ النظام ونما عقله؛ ثم دخل فى هذا الصراع فكان أحدق من تكلم فى عصره، ولم يَفْتُرْ عن محاربة الثنوية والديصانية والمنانية والدهرية والفلاسفة؛ «ولم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم فى الشرق الأدنى(٧٢)»؛ وكان إلى جانب هذا فى نضال مع المسلمين على اختلاف مذاهبهم من محدِّثين ومعتزلة وفقهاء وأصوليين ومفسرين ورافضة وغيرهم.

فلا غرو بعد ما تقدم أن تكون ثقافة النظّام شاملة منوّعة، وهو وإن كان متكلمًا متفلسفًا فقد أخذ بطرف من سائر ما يخوض الناس فيه، على نحو ما

أوصى به (انظر مؤلفات النظام فيما يلى)، وهو صورة صادقة لثقافة عصره وللاتجاهات الفكرية فيه.

نواحى نشاطه الفكرى:

نجد للنظّام، فيما عدا الناحيتين الكلامية والفلسفية اللتين سنتناولهما بالتفصيل فيما بعد، كلامًا فى مسائل فِقْهيّة وفى الأخبار، وآراءً فى الأصول؛ ونجد له نقدًا شديدًا للحديث، وجراءةً فى الطعن على رواته، حتى ولو كانوا من الصحابة الأوّلين؛ وله ملاحظاتٌ فى تفسير القرآن؛ وهو، بعد هذا، أديبٌ حَسَنُ الخاطر، جيّد المعانى، وشاعرٌ يُروى له شعرٌ «تأخذ ملاحتُه بالقلب والسمع».

ولا يتسع المقام هنا لاستقصاء جهود النظام فى كل ناحية من هذه النواحى؛ ولا نريد فى هذا البحث أكثر من الكلام عنها باختصار، وبيان أثر النزعة الفلسفية فى جملتها.

مسائل الفقه:

حَكى ابنُ الروندى عن النظّام أنه كان يزعم أنّ من نام مضطجعًا لا تجب عليه الطهارة، وأن مَن ترك الصلاة عامدًا لا تجب عليه إعادة(٧٣)؛ ويقول الخياط إن هذا كذب على إبراهيم؛ فأما القول الأول فهو حكاية الجاحظ، وليس بالمحفوظ عنه؛ وأما الثانى فكَذِبٌ غلط فى حكايته عنه أبو عبد الرحمن الشافعى.

ويقول ابن قُتَيْبَة(٧٤) إن النظام كان يقول: إذا نام الإنسان على طهارة كيفما كان نومه لم ينتقض وضوؤه؛ «قال: وإنما أجمع الناسُ على الوضوء من نوم الضَّجْعَة، لأنهم كانوا يرون أوائلهم إذا قاموا من نوم الضجعة تطهّروا، لأن عادات الناس الغائط والبَوْل مع الصبح، ولأن الرجل يستيقظ وبعينيه رَمَصٌ وبفيه خُلُوفٌ، وهو متهيّجُ الوجه، فيتطهّر للحَدَث والنُشْرَة لا للنوم، وكما أوجب كثير من الناس الغُسْلَ يومَ الجمعة، لأن الناس كانوا يعملون بالغَدَاة فى حيطانهم، أى بساتينهم، فإذا أرادوا الرَّوَاحَ اغتسلوا.

وحكى المقريزى(٧٥) عنه أنه كان يقول: مَن نام مضطجعًا لم ينتقض وضوؤه،

ما لم يخرج منه الحدَث، وقال: لا يلزم قضاء الصلاة. إذا فاتت، وأنه قال: لا تجوز صلاة التراويح.

وذكر ابن قتيبة والبغدادى والمقريزى أن النظَّام كان يزعم أن طلاق الكِناية، كقول الإنسان: الخَلِيَّة والبَرِيَّة والبَتَّة، وحَبْلُكِ على غارِبك، لا يقع، سواء نوى الطلاق أم لم يَنْوِه.

واختلف المعتزلة فى المقدار الذى يجب به تفسيقُ الخائن، ففسَّقه جعفرُ بنُ مبَشِّر، إن كان متعمِّدًا، سواء أكان المسروق درهمًا أم أقل أم أكثر؛ وأما أبو الهذيل والجبّائى فالنِصَاب الأدنى لتفسيقه عندهما خمسةُ دراهم؛ وقال النظّام: لا يَفسُق إلا فى مائتى درهم[٧٦].

وحكى ابن شاكر[٧٧] عنه أنه قال: مَن سرق مائة درهم وتسعة وتسعين درهمًا، أو ظَلَمَها، لم يَفسُقْ، حتى يَبْلغَ النصابَ فى الزكاة، وهو مائتان؛ وإنّ ابن شاكر متَّفِقٌ فى الحكاية مع الشهرستانى.

ويذكر البغدادى[٧٨] قول النظام فى أمر السارق فلا يعرف على أى شىء بناه ويتساءل: هل على ما تُقْطَع فيه اليد؟ ويجيب بأنه لم يجعل أحدٌ نصاب القطع مائتى درهم؛ فالشافعى وأصحابه قالوا بالقطع فى ربع دينار أو قيمته، وقال مالك بربع دينار أو ثلاثة دراهم، وأوجب أبو حنيفة القطع فى عشرة دراهم فصاعدًا، واعتبر قومٌ القطع بأربعين درهمًا؛ ثم يقول: «وإن كان إنما بنى تحديد المائتين فى الفسق على أنّ المائتين نصابُ الزكاة لَزِمَهُ تفسيق من سرق أربعين شاة بوجوب الزكاة فيها، وإنْ كانت قيمتُها دون مائتى درهم؛ وإذا لم يكن للقياس فى تحديده مجال، ولم يدل عليه نصٌّ من القرآن والسنة الصحيحة، لم يكن مأخوذًا إلا من وسوسة شيطانه الذى دعاه إلى ضلالته».

يزيل الخياط هذا الغموض الذى يشكو منه البغدادى، ويقول إن النظام كان يُفَسِّق خائن مائتى درهم لقول الله عز وجل: «إن الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظُلْمًا إنما يأكلون فى بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا»، والمال عنده لا يكون أقل من مائتى درهم، والوعيد عنده لا يُعْلَم بالقياس، وإنما يُعْلَم بالسمع، وكذلك

الأسماء أيضًا تُعلَم بالسمع؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن مائتى درهم حكم به عليه، ووقف دون ذلك»[٧٩].

وتقدم القول بأن النظّام حرم نكاح الموالى العربيات.

ونلاحظ فى جملة هذه الآراء الفقهية رغبة النظّام فى الحكم بعد التيقن، بحيث لا يكون فى الحكم مجالٌ للشك.

الأخبار:

حكى البغدادى عن النظام أنه كان يزعم أن الخبر المتواتر ليس طريقًا إلى العلم وليس حُجَّة؛ وأنه كان يجوِّز وقوعَه كَذِبًا[٨٠].

وذكر ابن حزم[٨١] أن النظّام كان يقول «إن خبر التواتر لا يَضْطَرُّ، لأن كل واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب، وكذلك يجوز على جميعهم؛ ومن المحال أن يجتمع مِمَّن يجوز عليه الغلطُ ومِمَّن يجوز عليه الكذب مَنْ لا يجوز عليه الكذب؛ ونظَّر ذلك بأعمى وأعمى فلا يجوز أن يجتمع مبصرون».

ويتهم ابن الروندى النظّامَ بأنه لم يكن يُفَرِّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التَّعَبُّد، لا لأنه رأى لإحدى الشهادتين فضلاً، ويَرُدُّ الخياط على هذا «بأن أهل التواتر جميعًا من المعتزلة ومن غيرهم لا يَفْصِلون بين أخبار الكفار وأخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين، فأما فى القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء، الذى لا يَكْذِب مِثْلُه، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين»[٨٢].

على أن المعتزلة قد اختلفوا فى الخبر الذى ظاهرهُ العموم، ولم يكن فى العقل ما يخصصه، فقال النظّام: على السامع أن يقف فى عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار؛ فإذا لم يَجِدْ للخبر تخصيصًا فى القرآن ولا فى الإجماع ولا فى الأخبار ولا فى السُّنَن قضى على عمومه[٨٣].

ولعل فى هذا الذى يحكيه الأشعرى ما يتمم التُّهم الكثيرة التى وجهت للنظام فى أمر الأخبار وفى أمر الحديث والإجماع، وما يدل على نزعته إلى التثبُّت.

الأصول:

لا يتسع المقام هنا للكلام فى أصول الفقه[٨٤]، ويكفى أن نقول بإيجاز إن الأحكام كانت تُؤخذ عن النبى فى حياته بما يُوحَى إليه من القرآن، ويُبَيِّنُه بقوله وفعله؛ ولم تكن هناك حاجة كبيرة إلى نظر أو قياس من جانب الصحابة، وإن كان يُؤثر القياس والاجتهاد عن النبى نفسه وعن الصحابة فعلاً[٨٥]؛ وبعد وفاة النبى حُفظ القرآن بالتواتر، وأجمع الصحابة على العمل بالسنة الصحيحة؛ فالقرآنُ والسنّةُ هما المصدران الأوّلان للأحكام؛ وجاء بعدهما الإجماعُ؛ لأن الصحابة أجمعوا على النَّكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مُستَنَد؛ لأن مِثلَهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتًا فى الشرعيات. ولكن كثيرًا من الواقعات لم تندرج فى النصوص الثابتة، فقاسها الصحابة على ما دخل فى النصوص بشروط تصحِّح القياس، وأجْمَعَ الصحابة على ذلك وسلم بعضهم لبعض، فصار القياسُ دليلاً شرعيًا بإجماعهم عليه، واتفق جمهور العلماء على هذه الأصول، وخالف البعضُ فعارضوا الإجماع والقياس، ولكن ذلك لم يكن إلا شذوذًا.

لم يعترض النظام على حُجِّيّة القرآن، ولا على حجِّيّة السنة، كما يدل على ذلك نص للأشعرى[٨٦] يُؤْخَذ منه أن النظام لم يعارض الإجماع أيضًا؛ أما المعارضةُ التى رُوِيَت عنه فهى خاصةٌ بالإجماع والقياس. ويحسن لكى نفهم نوع هذه المعارضة وقيمتَها أن نمهِّد لذلك بشىء يسير عن الإجماع والقياس وما قام حولهما من خلاف[٨٧].

إن الإجماع هو اتفاق مجتهدى الأمة الإسلامية بعد وفاة النبى على حكم شرعى.

أما النظّام فهو يتصوّر الإجماع على نحو خاص؛ يقول الغزالى بعد ذكره لتعريف الإجماع: «وذهب النظّام إلى أن الإجماع عبارةٌ عن كل قول قامت حجَّتُه،

وإنْ كان قولٌ واحد؛ وهو على خلاف اللغة والعُرْف؛ لكنه سوّاه على مذهبه، إذ لم يَرَ الإجماع حُجَّةً، وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع، فقال: هو كل قول قامت حجته[٨٨]». وقد كان الإجماع موضع بحث وخلاف، فالأكثرون أثبتوا تصوُّرَ وقوعه عادة، وأنكر ذلك منكرون. وفصّل الجوينى، فقال إن كلّيات الدين لا يمتنع الإجماع عليها؛ أما المسائل المظنونة فلا يُتَصوَّر الإجماع عليها عادة؛ وقال البعض إن الإجماع متعذِّرًا إلا إجماع الصحابة لأنهم كانوا قِلَّةً يَسْهلُ اجتماعُهم وتعرُّف رأيهم، «وقال جماعةٌ منهم النظّام وبعض الشيعة بإحالة إمكان الإجماع، قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلومًا بالضرورة، مُحَالٌ، كما أن اتفاقهم فى الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلّم بالكلمة الواحدة محال[٨٩]».

وقد ذهب الجمهور إلى أن الإجماع حجة فى الأحكام الشرعية يجب العمل به على كل مسلم، واستدلوا بأحاديث وردت فى أن الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلال، وبآيات من القرآن؛ واختلفوا فى الدليل على حجّيَّته، فقال البعض إنه السمع، ومنعوا ثُبُوتَه من جهة العقل، لأن العدد الكثير، وإن بَعُدَ اجتماعهم على الكذب لا يَبْعُد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفار على جَحْد النُّبُوَّة؛ وكذلك اختلفوا فى تقدير حُجَّته، فذهب البعض إلى أنها قَطْعِيَّة، وذهب البعض إلى أنها ظَنِّيَّة. ومن أهل الإجماع مَن قال: لا بُدَّ له من مُسْتَنَد ودليل، بَعْدَ تَبَاحُث وقياس؛ «لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلالُ بإثبات الأحكام». ومنهم من جوَّز كونه غير مُسْتَنَد بتوفيق من الله لاختيار الصواب من دون مستند. ويحكى الشوكانى عن النظام أنه ذهب إلى أن الإجماع ليس بحجة، وإنما الحجة فى مُسْتَنَدِه، إنْ ظهر لنا؛ وإنْ لم يَظْهَرْ لم نُقَدِّر للإجماع دليلاً تقوم به الحُجَة.

وخالف الجمهورَ مخالفون، أشهرهم النظّامُ؛ ولا يُذْكَر من المخالفين بالاسم إلا هو؛ ويُذْكَر معه بعضُ الشيعة والخوارج والإمامية بلا تعيين، كما يُذكر من تابعه من الظاهرية؛ ولهؤلاء المخالفين حجَجٌ ذكرها مؤرخو الأصول، منها استحالةُ الاتفاق على حكم واحدٍ غير معلوم بالضرورة مع الكثرة واختلاف الدواعى فى الاعتراف بالحق والعناد فيه، وصعوبةُ الإجماع لتفرُّق المجتهدين فى

الأقطار، ومنها أن الاتفاق لا يكون إلا بعد نقل الحكم إلى المجتهدين وبعدَ حصولِ العلم باتفاقهم، وهذا لا يكون إلا بعد معرفة كل واحد منهم، وهو متعذِّر؛ ومنها أنه لا طريق إلى العلم بحصول الإجماع: لأن العلم بحصوله ليس علمًا وجدانيًا، ولا طريقَ فيه للعقل ولا للحس. ثم إن بعض المجتهدين قد يستعمل التَّقيَّة خلافًا أو خوفًا، أو قد يخالف، فلا ينقل ذلك إلينا؛ وكذلك يصعب نقلُ الإجماع لمن يحتج به، سواء أكان هذا النقل بالتواتر أو بطريق الآحاد؛ فمن البعيد أن يشاهد أهلُ التواتر كلَّ واحد من المجتهدين شرقًا وغربًا؛ ونَقْلُ الآحاد غير معمول به فى نقل الإجماع. ويقول ابن حزم إنه يمتنع أن يجتمع علماء الإسلام جميعًا فى موضع واحد، حتى لا يَشِذَّ عنهم أحد، بعد افتراق الصحابة رضى الله عنهم فى الأمصار، كما أن الناس يختلفون فى هِمَمِهم واختيارهم وآرائهم وطباعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه؛ هذا إلى أن منهم رقيقَ القلب ومنهم القاسى الشديد والمتوسط، ومُحَالٌ أن يتفق هؤلاء على حكم واحد برأيهم أصلاً؛ والإجماع إنما يقع فى البديهيات والحِسِّيَّات، وأحكامُ الشريعة ليست من هذين.

ولعل المصدر الأول لأمثال هذه الاعتراضات هو النظام، أو من يكون قد تابعه من أهل الظاهر؛ والدليل على ذلك ذِكْرُ مؤرخى الأصول لاسمه بمناسبة إنكار الإجماع؛ ويؤخذ من كلام الغزالى عن الإجماع فى المستصفى أن ظهور النظام كان نُقْطة لها شأن عظيم فى تاريخ الإجماع؛ ولعل مَن جاء بعد النظّام كالظاهرية تابعوه فى القول باستحالة إمكان الإجماع عادة، كما تابعوه فى نفى القياس؛ هذا إلى أن النظّام ألّف كتابًا يسمى النُّكَت، أثبت فيه أن الإجماع ليس بحجَّة.

أما ابن حزم فهو يتصور الإجماع على نحو خاص، فيرى أن مَن تبع نص القرآن وما أُسند من طريق الثقات إلى النبى ﷺ فقد اتبع الإجماع يقينًا، ولَزِم الجماعة، وهم الصحابة ومَن تبعهم ممن جاء بعدهم؛ ومن خالف القرآن والسنة أو اتَّبع أحدًا غير النبى أو عاج عن شىء مما تقدمَ فلم يتَّبع الإجماع، ولا لَزِم الجماعةَ؛ وعلى هذا الأساس يقول ابن حزم: «فنحن معشرَ المتبعين للحديث المعتمدين عليه أهلُ السنة والجماعة حقًا بالبرهان الضرورى، وإننا أهل الإجماع

كذلك». وهذا هو الإجماع الذى يعتبره ابن حزم حجة مقطوعًا بها فى الدين؛ أما إجماع علماء المسلمين على حكم لا نصَّ فيه، بل برأى أو بقياس منهم على أصل منصوص، فليس إجماعًا عنده، بل هو فى نظره باطل؛ لأن الإجماع عنده هو الإجماع على نصٍّ من قرآن أو سنَّة، ومعنى قول النبى إن أمته لا تجتمع على ضلال هو عند ابن حزام أنها لا تكون كلها على ضلال، بل لا بد أن يكون فيهم قائلٌ بالحق قائمٌ به.

أما القياس فالأكثرون على أنه حجة فى الأمور الدنيوية والشرعية وعلى حجِّيَّة القياس الصادر من النبى ﷺ؛ والأقلون خالفوا القياس واختلفوا فيه؛ فمنهم مَن أثبته فى العقليات دون الشرعيات، وهم جماعة من أهل الظاهر؛ ومنهم مَن نفاه فى العقليات وأثبته فى الشرعيات التى ليس فيها نص ولا إجماع؛ ومنهم مَن نفاه فى العقليات والشرعيات، وهم أهل الظاهر والنظّام، وإليه ميلُ الإمام أحمد بن حنبل(٩٠).

وقال بنفى القياس أصحابُ الظاهر وابنُ حزم، وذهبوا إلى أنه لا يجوز الحكم فى شىء إلا بنص كلام الله، أو بسنة النبى، أو ما صح عنه من فعل أو إقرار؛ وزعم داود أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن أو السنة؛ وهم يحاولون أن يُدخلوا الحوادث الجديدة تحت نصوص تحتملها؛ فمثلاً يقيس أصحاب القياس مَنْعَ ضرب الوالدين على النهى عن قول: «أُفٍّ» لهما، أما ابن حزم فهو يحاول أن يجد فى قوله تعالى: «وبالوالدين إحسانًا» وفى قوله: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة»، وفى الأحاديث الواردة فى ذلك، ما يمنع جوازَ ضربهما؛ وكل ما لم يدخل تحت نصٍّ فهو عندهم مباح على البراءة الأصلية. ويقيس أصحاب القياس عدم أخذ ما دون القنطار وما فوقه على عدم أخذ القنطار، أما ابن حزم فهو يُدخل ذلك تحت قوله تعالى: «ولا يحلُّ لكم أن تأخذوا منه شيئًا»؛ فالمرجع دائمًا إلى النص أو الإجماع المُتَيقَّن على نص أو الضرورة المشاهدة بالحواس أو بالعقل وهكذا. ويقول ابن حزم ببطلان العلل فى جميع الأحكام الدينية، وهو يعقد لذلك فصلاً خاصًا من كتابه الأحكام(٩١).

ولعل النظّام أول مَن اعترض على القياس الشرعى؛ فيقول ابن عبد البرّ(٩٢)

إن الناس لم يزالوا على إجازة القياس حتى حدث إبراهيم بن سيّار النظّام وقومٌ من المعتزلة سلكوا طريقه فى نفى القياس، واتبعهم من أهل السنة داود بن على ابن خلف الأصفهانى[٩٣].

ويحكى ابن عبد البر عن عبيد الله بن عمر أنه قال فى كتاب من كتبه فى الأصول: ما علمت أن أحدًا من البصريين، ولا غيرهم ممن له نباهةٌ، سبق إبراهيمَ النظام إلى القول بنفى القياس؛ وقد خالفه فى ذلك أبو الهذيل، وقَمَعَه فيه، وردّه عليه هو وأصحابه، قال: وكان بشر بن المعتمر، شيخُ البغداديين ورئيسهم، من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأى فى الأحكام هو وأصحابه، وكان هو وأبو الهذيل كأنهما ينطقان فى ذلك بلسان واحد.

ذكرنا شيئًا يسيرًا عن الإجماع والقياس وعرفنا ما قاله مؤرخو علم الأصول عن رأى النظّام فيهما، فَلْنَرَ ما يقوله مؤرخو علم الكلام.

حكى الشهرستانى عن النظّام أنه أنكر حجية الإجماع والقياس، وقال إن الحجة فى قول الإمام المعصوم[٩٤]؛ والإيجى[٩٥] متفق مع الشهرستانى فى الشطر الأول.

ويقول البغدادى[٩٦] إن النظّام أبطل القياس الشرعى، وأبطل حجة الإجماع، وزعم «أن الأمة من عهد نبيّها، ﷺ، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم شرعى جاز أن يكون إجماعُها خطأ وضلالاً».

ويخبرنا ابن قُتَيْبَة[٩٧] أنه حُكى عن النظّام أنه قال: قد يجوز أن يُجمع المسلمون جميعًا على الخطأ، قال: ومن ذلك إجماعهم على أن النبى ﷺ بُعث إلى الناس كافة، دون جميع الأنبياء، وليس كذلك، وكل نبى فى الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه؛ لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدّقه ويتبعه؛ فخالف الرواية عن النبى ﷺ، أنه قال: بُعثت إلى الناس كافة، وبُعثت إلى الأحمر والأسود، وكان النبى يُبعث إلى قومه؛ وأوّلَ الحديثَ؛ وفى مخالف الرواية وَحْشَةٌ، فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن!؟

ويذكر الخوانسارى[٩٨] أن النظّام «منع من إمكان وقوع إجماع الطائفة على أمر عادة فضلاً عن حُجِّيَّته».

ويحدثنا الخيّاط بما اتهم ابن الراوندى به النظّام من أنه كان يزعم أن الأمة بأسرها يجوز عليها الاجتماع على الخطأ والضلال «من جهة الرأى والقياس لا من جهة التنقّل عن الحواس»، ثم يقول الخياط: «هذا غير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أغفل فى الحكاية عنه، وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر». على أن الخيّاط ذكر ما اتُّهم به النظّام من تجويز الخطأ على الأمة فى موضع آخر، ثم قال: إن كل فرد على حدَة من الأمة جائز عليه الخطأ، «والأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نَبِيِّها؛ لأنها حجة فيما تنقل عنه». وفى موضع آخر ينفى الخيّاط ما نسب إلى المعتزلة من تجويز اجتماع الأمة على الضلال[٩٩].

ويذكر ابن شاكر[١٠٠]، معتمدًا على الشهرستانى فى الأرجح، إنكارَ النظّام الحُجِّيَّة الإجماع والقياس، ثم ينسب له أنه «زعم أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ؛ لأن الحدود إنما تثبت بالنص والتوقيف».

ثم يذكر ابن أبى الحديد[١٠١] أن للنظّام كتابًا يسمى النُّكَت انتصر فيه لكون الإجماع ليس بحجة، وذكر فيه عيوب الصحابة، ووجّه لكل منهم طَعْنًا.

ويقول فخر الدين الرازى[١٠٢] فى كلامه عن النظامية: «والإجماع وخبر الواحد والقياس ليست بحجة عند هؤلاء».

فنجدنا أمام نصوص كثيرة متفقة على أن النظّام ينكر حجِّية الإجماع والقياس فى الأحكام الشرعية؛ ويُؤخَذ من بعضها أنه كان يجوِّزا اجتماع الأمة على الخطأ من جهة الرأى والقياس. على أنه إذا كانت أكثر هذه النصوص قد وردت فى كتب خصوم المعتزلة أو فى كتب قوم نقلوا عنهم من غير تمحيص، فهى لا تكفى فى تبرئة النظام من معارضة ما أو مناقشة فى أمر حجية الإجماع والقياس؛ ولو أنعمنا النظر فى هذه النصوص فقد نستطيع أن نكوِّن فكرة عن آراء النظّام الحقيقية.

أما الإجماع فالظاهر أن النظّام لم ينكر حجّيّة إجماع الأمة فيما نقلت عن النبى من أحكام أو فى إجماعها على بعض الأمور كالإمامة؛ ويؤخذ هذا مما حكاه الأشعرى فى أمر الأخبار ومما حكاه الخياط (ص ٩٢)، ومما ذكره النوبختى للنظّام فى الإمامة (انظر رأى النظّام فى الإمامة فى آخر الكتاب)؛ أما الإجماع الذى ربما يكون النظام قد ناقش فى حجّيّته فهو الذى غرضه وَضْعُ حدٍّ شرعى من غير استناد إلى نصّ؛ ويؤخذ هذا من كلام ابن شاكر وبعض مؤرخى علم الأصول؛ وقد لا يبقى شك فى أن النظّام جادل فى أمر الإجماع على صورة من صوره بعد الذى تقدم ذكره لابن أبى الحديد، وهو شيعى معتزلى، وإن لم يكن من المتقدمين.

وربما كان النظّام قد أراد أن ينظر فى أمر الإجماع نظرة الرجل العملى، فرأى، كما تدل عليه بعض النصوص المتقدمة، أن من المستحيل فى العادة، أو هو من العسير جدًا، على الأقل، أن يقع اتفاق الناس جميعًا على رأى واحد، فيما عدا البديهيات والحسّيّات، خصوصًا وأن الخلاف قد نشأ بين المسلمين من أول الأمر فى الأصول فضلاً عن الفروع؛ فلذلك عارض الإجماع؛ ومن جهة أخرى فإن النظّام يقول إن الحدود إنما تَثْبُت بالنص وإن الوعيد والأسماء إنما تُعرف بالسمع (خياط ص ٩٣)، ولذلك خطّأ الصحابة فى إجماعهم على حد شارب الخمر.

فالنظّام، كما يُؤخذ من كلام ابن قتيبة وابن شاكر، لا يريد أن تُبنى الأحكام أو الحدود على الظن أو الرأى أو الإجماع من غير مُسْتَنَد، حتى إنه طعن فيمن أفتى بالرأى من الصحابة؛ وإذنْ فربما كان الذى دعا النظّام إلى معارضة الإجماع هو تعمُّقُه ونزعته الواقعية ورغبته فى أن تُبنى الأحكام على يقين لا يتطرق إليه شك من جهة، ثم صعوبةُ تطبيق الإجماع عمليًا من جهة أخرى. على أنه يمكن أن نسأل: هل الحكم الذى يُجْمِع عليه مجتهدو الأمة فى مرتبة حكم ثابت بالنصّ المنزَّل أو بالسنة الصحيحة؟ وهل الإجماع على الخطأ فى جماعة أمر مستحيل عقلاً؟ وهل الإجماع حجة أمام العقل؟ كان النظّام رجلاً متطرفًا فى تفكيره، ولعله سأل نفسه مثل هذه الأسئلة؛ وإذا صح ما نسب إليه من جدال فى أمر الإجماع فلعل فيما تقدم بيانًا لمعنى ذلك.

أما القياس فأمره أكثر غموضًا من أمر الإجماع؛ فالجاحظ يحكى عن النظام أنه كان جيِّد القياس، بل هو يعيبه بأنه كان يتسرع فى القياس، ويقيس على الخاطر والعارض والسابق الذى لا يوثَق بمثله؛ ونجد فوق هذا أن النظّام فى مباحثه الطبيعية يستعمل القياس فى إبطال مذاهب خصومه، وذلك بأن يقيس عليها حتى يبطلها ببطلان ما يلزم عنها؛ وهو يرمى خصومَه بأنهم لا يعرفون القياس ولا يُعطونه حقَّه؛ ويجد القارئ هذا مفصلاً فيما حكاه الجاحظ من أقوال النظّام فى الكمون(١٠٣).

وقد ذكرنا منذ قليل ما حُكى عن النظّام من تفسيقه خائن مائتى درهم فما فوقها، وأنه أرجع ذلك إلى نصاب الزكاة، فهو يقيس نصاب المال الذى يجوز التفسيق فيه على نصاب الزكاة قياسًا لا يُنكَر، أو هو يقيس ما يوجب التفسيق على ما يستحق به آكل مال اليتيم الوعيد بالسمع، وفيما سيأتى بعدُ مثال آخر على قياس النظّام.

ولكن يحدثنا الشوكانى(١٠٤) أن النظّام ممن أنكر القياس فى الشرعيات والعقليات، وأنه منع من التعبُّد به فى شرعنا، لأن مبنى الشرع الإسلامى هو الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس؛ ونجد تفصيل ذلك عند رجل سابق على الشوكانى بكثير، وهو الآمدى، حيث يقول: «قال النظّام إن العقل يقتضى التسويةَ بين المتماثلات فى أحكامها والاختلافَ بين المختلفات فى أحكامها؛ والشارع قد رأيناه فرّق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، وهو على خلاف قضيّة العقل؛ وذلك يدل على أن القياس الشرعى غيرُ وارد على مذاق العقل، فلا يكون العقل مجوِّزًا له؛ أما تفرقته بين المتماثلات فإنه فرض الغُسل من المنى، وأبطل الصوم بإنزاله عمدًا دون البول والمذى؛ وأوجب غسل الثوب من بول الصبيّة والرشّ عليه من بول الغلام؛ ونقص من عدد الرباعية فى حق المسافر الشَّطْرَ دون الثنائية؛ وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها؛ وحرّم النظر إلى العجوز القبيحة المنظر وأباحه فى حق الأمَة الحسناء؛ وقَطَع سارق القليل دون غاصب الكثير؛ وأوجب الجَلْد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر؛ وقَبِل فى القتل شاهدين دون

الزنا؛ وجَلد قاذف الحُرّ الفاسق دون العبد الضعيف؛ وفرّق فى العدّة بين الموت والطلاق، مع استواء حالة الرَّحِم فيهما؛ وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة فى حق الأمَة، والحرة المطلَّقة بثلاث حيضات؛ وأوجب تطهير غير الموضع الذى خرجت منه الريح، مع أن القياس كان مقتضيًا للتسوية فى جميع هذه الصورة؛ بل ربما كان بعض الصور التى لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها؛ وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوى بين قتل الصيد عمدًا وخطأ فى إيجاب الضمان؛ وسوّى فى إيجاب القتل بين الرِّدة والزنا؛ وسوّى فى إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء فى رمضان، مع الاختلاف؛ وذلك مما يُبطل الاعتبار بالأمثال، ويوجب امتناع العمل بالقياس»(١٠٥).

وإذا صح هذا عن النظّام فهو كلام غير محكم؛ فالمتماثلات التى يذكرها ليست متماثلة، ولا يخلو كل منها من أسباب ومبرِّرات قد تقتضى حكمًا خاصًا.

ويظهر أن النظّام لم يكن له اعتراضٌ على القياس المنطقى، أعنى قياسَ الشىء على مثله لِعلَّةٍ ظاهرة، رغم ما حكاه بعض مؤرخى الأصول؛ ولعل ما يُنسب إليه من إنكار لحجية القياس إنما جاء من أنه طعن فى مَن أفتى بالرأى من الصحابة معتمدًا على الاجتهاد؛ فيحدثنا ابن قتيبة(١٠٦) أن النظّام ذكر قول عمر ﷺ: لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخُفِّ أولى بالمسح من ظاهره، فقال: كان من الواجب على عمر العملُ بمثل ما قال فى الأحكام كلها، وليس ذلك بأعجب من قوله: أجرؤكم على الجدّ أجرؤكم على النار، ثم قضى فى الجد بمائة قضية مختلفة؛ وذكر قول أبى بكر ﷺ: أىُّ سماء تظلنى وأى أرض تقلنى، إذا أنا قلت فى آية من كتاب الله بغير ما أراد الله!؟ ثم سُئل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأيى، قال: وهذا خلاف القول الأول؛ ومن استعظم القول بالرأى ذلك الاستعظام لم يقدم على القول بالرأى هذا الإقدام.

وكذلك طعن النظّام فى على ﷺ وفى غيره لقولهم بالرأى؛ وإذَنْ فالنظَّام إنما ينكر القياس الذى غايته وضع حكم بالرأى من غير مُستَنَد.

ولكن ما الذى دعا النظّام إلى معارضة الرأى؟ رأينا ما ذكره الآمدى فى هذه

المسألة؛ ولا يخلو كلام ابن قتيبة من إرشاد إلى ما يمكن أن يبيّن هذه المسألة؛ فهو يخبرنا أن النظّام ذكر قول ابن مسعود فى حديث بِرْوَع بنت واشق: أقول فيها برأيى، فإن كان خطأ فمنى، وإن كان صوابًا فمن الله تعالى، قال: وهذا هو الحكم بالظن والقضاء بالشبهة، فإذا كانت الشهادة بالظن حرامًا، فالقضاء بالظن أعظم، وهذا مثال جديد لقياس النظّام؛ فالنظّام لا يريد أن يكون القضاء مبنيًا على رأى أو ظَنّ مُعرَّض للخطأ، بل هو يريد للأحكام يقينًا لا يتسرب إليه الشك؛ وهو كذلك يريد أن تكون الحدود والأسماء مأخوذة من السمع لا من الرأى والقياس.

وليس المقام مقام ردّ على النظّام، فقد كفى ابنُ قتيبة مؤونةَ ذلك، فليرجع إلى كتابه من يريد الاستقصاء(١٠٧). وإنما ذكرت هذه الأمثلة شاهدًا على ما كان للنظّام فى أمر القياس والإجماع من نزعات النقد وعدم التحرُّج فى ذلك من الطعن على رجل قد يكون موضع إجلال.

وهنا يعرض سؤال يحسن أن نحاول الإجابة عنه.

كيف يمكن التوفيق بين إنكار النظّام للرأى والقياس وبين ما نلاحظه عنده من حرية فى الفكر واستعمال للعقل؟ هذه نقطة من النقط الدقيقة فى مذهب النظّام؛ فالبعض يحكى أن النظّام، إذْ أنكر حجة الإجماع والقياس، كان يرى أن الحجة فى قول الإمام المعصوم، ومعنى هذا أن النظّام يذهب فى ذلك مذهب الشيعة؛ ولكن هذا الإمام كيف يحكم؟ هل سيصدر حكمه بحسب ما يمليه عقله؟ إذَنْ يقع النظّام فيما اعترض به على الصحابة لإفتائهم بالرأى؛ أم هل يكون عقل الإمام عقلاً ممتازًا يحق له الحكم، لأن الإمامة يجب أن تعطى للأفضل ولا يجوز صرفها للمفضول(١٠٨)؟ فكأن النظام يرى أن الأحكام الشرعية تؤخذ من الكتاب والسنة وبعدهما من إمام يكون أفضل أهل زمانه، ويكون مؤيَّدًا بالعصمة، حتى يستغنى الناس به عن الإجماع بالرأى.

والذى أميل إليه أن كثيرًا مما نقُل عن النظّام فى أمر الإجماع والقياس غير صحيح؛ ويظهر أن النظّام كان له كلام فيمن أفتى بالرأى من الصحابة من غير

مستند، فرماه خصومُه لذلك بأنه ينكر القياس جملة؛ وإذن فمعارضة النظّام للإفتاء بالرأى هى من نزعات النظّام النقدية، وهى مما يتفق مع الحرية الفكرية المعروفة عنه.

على أن النظّام لم يكن فى مسألة التحسين والتقبيح متشددًا تشدد المعتزلة، بل إن نزعته العقلية معتدلة فيما يتعلق بهذه المسألة، كما فى مسألة الأسماء والأحكام. ويجوز أن يكون النظّام قد جادل فى أمر الإجماع والقياس على سبيل البحث النظرى بقصد الفهم ومعرفة قيمة كل منهما، فتلقف خصومه ذلك وألزموه إنكار حجة الإجماع والقياس؛ وقد رُمى المعتزلة بآراء كانوا يناظرون عليها على البَوْر والنظر(١٠٩).

على أن خصوم النظّام لم يُعْيِهم أن يتلمسوا لإنكاره حجية الإجماع والقياس تعليلاً آخر؛ فيقول البغدادى(١١٠) إن النظّام أُعجب بقول البراهمة فى إبطال النبوات، ولكنه خاف السيف، فلم يجسر على إظهار ذلك، فأنكر إعجاز القرآن فى نظمه وأنكر معجزات النبى من نحو انشقاق القمر ليتوصل بإنكار المعجزات إلى إنكار النبوة؛ وكذلك لم يجسر على إظهار رفع الشريعة، فأبطل الطرقَ الدالة عليها بأن أنكر الإجماع والقياس وحجّة الأخبار، وطعن فى إجماع الصحابة على الاجتهاد، وطعن فى فتاوى أعلامهم بالرأى..

والظاهر أن البغدادى يتهم النظّام وحده دون سائر المعتزلة بشدة الميل إلى البراهمة وبإنكار النبوة؛ فهو يذكر(١١١) اتفاق البراهمة والمعتزلة على أن العقول طريق إلى معرفة الواجب والمحظور وعلى أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين، أحدهما من قِبَل الله ينبّهه إلى ما يوجبه العقل من معرفة الله ووجوب شكره ويدعوه إلى الاستدلال عليه بآياته، والثانى من قِبَل الشيطان يصرفه عن ذلك؛ ويقول بعد هذا إن المعتزلة «وافقوا البراهمة فى دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال، وفارقوهم فى إجازة بعث الرسل لغرض ادعوه، وهو إباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرها وإيلامها لغرض ادعوه فيه؛ قال أبو هاشم بن الجبائى: لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلامها لم يكن معلومًا بالعقل جوازُ حسنه».

ويظهر أن البغدادى وجد مَن يتابعه أو يروى عنه أتهام النظّام بالميل إلى البراهمة فيقول ابن شاكر(١١٢): «وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظّام كان فى الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفًا من السيف».

وقد يكون لهذه التهمة ما يبررها بالنسبة إلى المعتزلة عامة وبالنسبة إلى النظّام خاصة؛ فهم جميعًا قد أفرطوا فى القول بتحسين العقل وتقبيحه وفى إيجاب معرفة الله بالاستدلال ومن غير خاطر من قِبَلِه ينبِّه إلى ذلك، كما أوجبوا شكر النعمة واتباع الحسن والتنكب عن القبيح قبل ورود الشرائع؛ وإن قصر الإنسان فى ذلك استوجب عندهم العقوبة، «وأجمعوا جميعًا على أن الناس محجوجون بعقولهم مَن بلغه خبر الرسول ومَن لم يبلغه»، وكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين القول بالنبوة، وما هى الحاجة إليها بعد هذا القول؟ ثم جاء النظّام فزاد فى تقرير حق العقل وبالغ فى الطعن على الصحابة وفى نقد الحديث. وناقش حجة الإجماع والقياس، فكان أكثر تعرضًا لاتهامات الخصوم.

ويحسن قبل أن ننتهى من هذا الفصل أن نشير إلى ما عسى أن يكون له علاقة برأى النظّام فى القياس وفى الإمام ومهمته. لابن المقفع رسالة تسمى رسالة الصحابة(١١٣) كتبها لأمير المؤمنين يذكره فيها بأحوال الرعية وما يلزم أن يوجه نظره إليه فى سياسة بعض الأقطار والجماعات. والذى يعنينا فى هذه الرسالة أن ابن المقفع يعظم شأن الإمام فيوجب له الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره فى الرأى والتدبير وفى الأمور التى جعل الله تعالى أزمّتها بأيدى الأئمة، ليس لأحد فيها أمر ولا طاعة، ومن هذه الأمور الحكم بالرأى فيما لم يكن فيه أثر وإمضاءُ الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، وليس لأحد حق فى هذا الإمام.

وكذلك يقول ابن المقفع إن العامة لا تصلح من قبل نفسها، ولا يأتيها الصلاح إلا من قبل خاصتها؛ وإن الخاصة لا تصلح إلا من قبِل إمامها، وحاجة الخواص إلى الإمام الذى يصلحهم كحاجة العامة إلى خواصهم، بل أعظم من ذلك.

ويرى ابن المقفع أن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم فى خلّتين: الدين والعقل؛ والعقول، وإن كانت من نِعم الله العظيمة، فهى لا تبلغ إلى معرفة الهدى ولا تبلّغ أهلَها رضوانَ الله إلا بما أكمل الله للناس من نعمة الدين الذى شرعه لهم. ولكن لو أن الدين جاء من عند الله لم يغادر حرفًا من الأحكام التى يحتاج الناس إليها إلى يوم القيامة لكان الناس قد كُلِّفوا غيرَ وسعهم، وأتاهم ما لا يفهمونه، ولحارت عقولهم، ولكانت لغوًا لا يحتاجون إليها فى شىء؛ لذلك جاء الدين بأشياء ما كانت لتصل إليها العقول، وترك ما سوى ذلك إلى الرأى، وجعل الرأى لولاة الأمر، وليس للناس إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة.

ثم يلاحظ ابن المقفع تضاربَ الأحكام بحيث يحرُم الشىء فى الكوفة ويحلّ فى الحيرة، ويحرم فى ناحية من الكوفة ويحل فى أخرى؛ وهذه الأحكام على اختلافها نافذة على المسلمين فى دمائهم وحُرَمهم. ويرى ابن المقفع من الناس مَن يدّعى لزومَ السنة، ويجعل ما ليس بسنة سنةً، حتى يبلغ بذلك إلى أن يسفك به الدم بغير بيِّنة ولا حجة؛ وكذلك يُبّصر منهم مَن يأخذ برأيه، فيبلغ فى ذلك أن يقول فى الأمر الجسيم من أمور المسلمين قولاً لا يوافق عليه أحد، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه، وهو مُقِرٌّ أنه رَأْىٌ منه، لا يستند إلى كتاب ولا سنة. وعلى هذا الأساس يطلب ابن المقفع من أمير المؤمنين أن يرفع هذه الأقضية المختلفة إليه مصحوبة بما يحتج به أصحابها من سنة أو قياس، ثم ينظر فيها، ويُمضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله، ويعزم عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، ويكتب بذلك كتابًا جامعًا لتصير الأحكام بعد التناقض حكمًا واحدًا صوابًا، وهكذا يجتمع الأمر برأى أمير المؤمنين، ثم يكون ذلك من إمام إلى إمام حتى آخر الدهر.

وقد تعرَّض ابن المقفع فى بيانه لطريقة ذلك إلى القياس فقال إن مَن يلزم القياسَ ولا يفارقه أبدًا فى أمر الدين والحكم يقع فى الورطات، ويُمضى على الشبهات، ويغمض على القبيح الذى يعرفه ويأبى أن يتركه كراهةً لترك القياس؛ وهو يرى أن القياس دليلٌ يُستَدَل به على المحاسن، فإنْ أدّى إلى حسن معروف

أخذَ به، وإن قاد إلى قبيح مُستَنكَر تُركَ، لأن المقصودَ ليس ذات القياس، ولكن محاسن الأمور ومعروفها؛ ولو أن شيئًا حسنًا ينقاد حيث قيد لكان الصدق؛ ولكن يحدث أحيانًا أن نترك قياد الصدق وننصرف إلى مُستَحسَن مُجْمَع عليه معروف، كأن نكذب لدرء الأذى عن مظلوم يطلبه ظالم ليقتله.

ونلاحظ شبهًا بين تعظيم ابن المقفع للإمام وبين ما حكيناه عن النظّام، كما نلاحظ أن الرأى والقياس أصبحا تَعِلَّةً لأحكام تقوم على الهوى وتخرج إلى حدّ التعسف فى التمسك بأصل من الأصول؛ لذلك أراد ابن المقفع أن يصلح هذه الحالة بالرجوع إلى حكم الإمام؛ ويجوز أن النظام عرف رسالة ابن المقفع، واقتنع بموضع الشكوى فتأثر بابن المقفع فى أمر الإمام وفى الاعتراض على القياس، ونرى أن مجال العقل عند ابن المقفع يشبه نظيره عند النظام، كما نجد ذلك فى رأى النظّام فى الحسن والقبيح فيما بعد.

النظّام والحديث:

بيَّن الأستاذ أحمد أمين[١١٤] أن نزعة المعتزلة إلى تقدير سلطان العقل دعتهم إلى تأويل بعض الأحاديث وإلى إنكار بعضها.

أما النظّام فيحدثنا ابن حجر العسقلانى[١١٥] نقلاً عن أبى العباس بن العاص أنه قال فى كتاب الانتصار: إن النظّام كان أشد الناس إزراء على أهل الحديث، وهو القائل فيهم:

زوامل[١١٦] للأسفار لا علم عندهم
بما تحتوى إلا كعلم الأباعر

وابن قتيبة يَعُدُّ النظّام أكبر الطاعنين فى الحديث والطاعنين فى الصحابة والمكذبين لهم، ويقول: «وله أقاويل فى أحاديث يدّعى عليها أنها مناقضة للكتاب، وأحاديث يستبشعها من جهة حجة العقل ـ وذكر أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار ـ وأحاديث ينقض بعضها بعضًا»[١١٧]؛ ويذكر ابن قتيبة أمثلة من نقد النظّام للحديث ومن طعنه فى الصحابة، ويرد عليها، فليرجع إلى ذلك مَن يريد.

ويؤخذ مما يحكيه الجاحظ عن النظّام أنه كان لا يحفل بالأحاديث الواردة فى تفضيل السنور على الكلب، ولا يرى لهذا التقديم معنى. «قال إبراهيم: قدَّمْتم السنور على الكلب، ورويتم أن النبى ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتربيتها، كقوله عند مسألته عنها: إنهن من الطوّافات عليكم»؛ وبعد أن يبين أنه ليس للسنور كبيرُ نفع، وأنه كثير الأذى، وأن الكلب أكبر منه نفعًا، يقول: «ثم قلتم فى سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم ﷺ»(118).

ولكن الجاحظ يحكى فى موضع آخر(119) عن النظّام أنه قال: «بلغنى وأنا حَدَث، أن النبى ﷺ نهى عن اجتثاث فم القربة والشرب منه، قال: فكنت أقول: إن لهذا الحديث لشأنًا، وما فى الشرب من فم القربة حتى يجىء فيه هذا النهى؟! حتى قيل إن رجلاً شرب من فم قربة، فوكعته حية فمات، وإن الحيّات تدخل فى أفواه القِرَب، فعلمت أن كل شىء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهبًا، وإنْ جهلتُه»؛ ويؤخذ مما حكاه الأشعرى عن النظّام فى أمر العام الخاص من الأخبار أنه كان يَعْتَدّ بالسنن وما جاء فيها عند الحكم.

ونستطيع أن نستنبط مما تقدم أن النظّام كان ينقد الحديث على ضوء العقل، فيردُّه إنْ كان غير مقبول فى العقل، أو إذا لم تؤيده حجةٌ ظاهرة. أما إذا وصل إلى علمه حديثٌ لا يعرف له تأويلاً ولا سببًا، ولا يجد فى حجة العقل ما يعارضه، فإنه يتوقَّف فى أمره حتى يتجلَّى له.

النظام وإعجاز القرآن وتفسيره

إعجاز القرآن:

لا حاجة إلى التفصيل فى بيان إعجاز القرآن أو فى وجوه هذا الإعجاز؛ ولا خلاف فى أن القرآن تحدى العرب أن يأتوا بمثله فى آيات كثيرة، فقال: «فأتوا بحديث مثله»؛ «فأتوا بسورة من مثله»؛ «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات»، وقال: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، ولو

كان بعضهم لبعض ظهيرًا»، فعجزوا عن المعارضة مع التحدى والتقريع بالعجز، ولو قدروا على المعارضة والإتيان بمثله لوصل ذلك إلينا لكثرة خصوم النبى وحرصهم على إبطال حجته ودعوته وإشاعة ما يبطلهما.

يحدثنا ابن حزم أن المسلمين أجمعوا على أن القرآن المَتْلُوَّ معجز، أعجز الله عن مثل نظمه جميعَ العرب وغيرَهم من الإنس والجن، وأن جمهور أهل الإسلام على أن الإعجاز باقٍ إلى يوم القيامة، وآيته باقية أبدًا، وأن المسلمين، عدا فرقة قليلة، على أنه معجزٌ بنظمه وبما فيه من الإخبار بالغيوب؛ ويرى ابن حزم أن هذا هو الحق الذى ما خالفه فهو ضلال(١٢٠).

وإذا كان المسلمون متفقين على إعجازه، فإن المتكلمين بحثوا فى وجه هذا الإعجاز، واختلفوا فيه، وقد ذكر الإيجى(١٢١) مختلف المذاهب فى ذلك.

فمن المتكلمين قومٌ ذهبوا إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه ومقاطعه وفواصله، وعلى هذا الرأى بعض المعتزلة إلا النظّام وهشامًا الفوطى وعبّاد بن سليمان(١٢٢).

وذهبت طائفة إلى أن وجهَ الإعجاز كونُه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يُعهد مثلُها، وعليه الجاحظ.

وقال القاضى الباقلانى: وجه الإعجاز هو مجموع الأمرين: النَّظْم، وكونه فى أعلى درجات البلاغة(١٢٣).

وقيل هو إخباره عن الغائب نحو قوله تعالى: «وهم من بعد غَلَبهم سيَغْلبون».

وقال قوم: هو عدم اختلافه وتناقضه، مع ما فيه من الطول؛ واحتجوا بقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا».

وذهبت طائفة إلى أن إعجازه بالصرفة بمعنى أن الله صرفهم عن معارضته والإتيان بمثله، قبل التحدى مع قدرتهم على ذلك، واختلف هؤلاء فى وجه الصرفة.

فذهب الأستاذ أبو إسحاق من الأشاعرة والنظّام من المعتزلة إلى أن الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة، خصوصًا بعد التحدى والتبكيت بالعجز.

وقال الشريف المرتضى من الشيعة إن الله صرفهم بأن سلبهم العلوم التى يُحتَاج إليها فى المعارضة.

هذا ما حكاه الإيجى، ويمكن أن نزيد عليه رأىَ الأشعرى؛ فهو كما حكى عنه الشهرستانى(١٢٤) يقول إن القرآن معجز «من حيث البلاغةُ والنظمُ والفصاحةُ، إذْ خُيِّر العرب بين السيف والمعارضة، فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة؛ ومن أصحابه مَن اعتقد أن الإعجاز فى القرآن من جهة صرف الدواعى، وهو المنع من المعتاد، ومن جهة الأخبار عن الغيب».

أما ابن حزم فيرى أن الله منع من معارضته فقط، وحال بين الناس وبين ذلك، وكساه الإعجاز وسلبه جميع الخَلْق، وأن قليله وكثيره معجز، لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن؛ وكل شىء منه قرآن، حتى الكلمة القائمة المعنى، وقد عنى ابن حزم عناية خاصة بإبطال مذهب القائلين بأن وجه الإعجاز هو كونه فى أعلى درجات البلاغة ومذهب الأشاعرة فى قولهم إن المعجز مقدار أقل سورة منه، فليرجع لذلك مَن يريد الاستقصاء(١٢٥).

وقد أشار الإيجى، فى حكايته، إلى رأى النظّام؛ ولكن هذا لا يكفى فى التعريف برأيه.

يقول الجاحظ(١٢٦): «كتبت لك كتابًا أجهدت فيه نفسى، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلى من الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان، فلم أدَعْ فيه مسألة لرافضى ولا لحديثى ولا لحشوى ولا لكافر مبادٍ ولا لمنافق ولا لأصحاب النظّام ولمن نجم بعد النظّام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان».

ويحكى الأشعرى عن النظّام أنه قال: «الآية والأعجوبة فى القرآن ما فيه من

الأخبار عن الغيوب؛ فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[١٢٧].

ويذكر عنه الشهرستانى أن إعجاز القرآن «من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنْع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاّهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا»[١٢٨].

ولا يزيد ما يقوله البغدادى[١٢٩] فى المعنى عما قاله الشهرستانى. أما الخياط فلم يصرِّح بإنكار ما نسب إلى النظّام من إنكار الحجة فى نظم القرآن وتأليفه، وهو يقول إن القرآن عند النظّام حجة للنبى ﷺ من وجوه، مثل ما فيه من الأخبار عن الغيوب وإخباره بما فى نفوس قوم وبما سيقولون؛ وذكر الخياط أمثلة على ذلك من آى القرآن[١٣٠].

يتبيَّن مما تقدم أن المنسوب للنظّام ليس رأيًا واحدًا؛ فبعض المؤرخين لا يذكر الصرفة صراحة؛ وبعضهم يجمع بين الأخبار بالغيب وبين الصرفة أو الإعجاز بعجز أحدثه الله فى البَشَر؛ ومعظمهم متفقون على أن الأخبار بالغيوب وجه للإعجاز عنده؛ أما النَّظْم فليس بمعجز بذاته، بل بصرف الدواعى أو بإعجاز أحدثه الله فى العرب.

والظاهر أن الأشعرى وأضرابه ممن لا يقول بالصرفة يذهبون إلى أن القرآن من حيث البلاغة والنظم والفصاحة فى درجة أسمى مما يتطاول إليه البشر؛ وفى هذا رَفْعٌ لشأن القرآن من وجه؛ أما أصحاب الصرفة فعلى أن البشر كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثله لولا أن الله منعهم من ذلك وأعجزهم عنه؛ وإذا كان فى رأى الأشعرى رَفْعٌ لشأن القرآن وَوَضْعٌ له فى درجة لا يبلغها البشر ففى رأى النظّام هَدْمٌ لأمل كل من تحدّثه نفسه بالقدرة على المعارضة، وَجَدْعٌ لأنْف كل متطاول؛ وهو أكثر قطعًا عن الإتيان بمثله، وأبلغ فى تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه. ولابن حزم كلامٌ حسن فى هذا يحسن أن نذكره، لأننا نرى أن ابن حزم متأثر بالنظّام فى مسائل كثيرة؛ يقول ابن حزم:

«وقد ظن قوم أن عجز العرب ومن تلاهم من سائر البلغاء عن معارضة القرآن إنما هو لكون القرآن فى أعلى طبقات البلاغة؛ وهذا خطأ شديد؛ ولو كان ذلك ـ وقد أبى الله عز وجل أن يكون ـ لما كان حينئذ معجزة؛ لأن هذه صفة كل باسق فى طبقته؛ والشىء الذى هو كذلك، وإنْ كان قد سبق فى وقت ما، فلا يُؤْمَنْ أن يأتى فى غد ما يقاربه، بل ما يفوقه؛ ولكن الإعجاز فى ذلك إنما هو أن الله عز وجل حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله، ورفع عنهم القوة فى ذلك جملة».

ولا شك فى أن القرآن من حيث مفرداته مؤلف من كلام العرب الذى كان معروفًا بينهم، وهو برىء من غريب الألفاظ وحوشيها؛ أما أسلوبه فإنه، وإن كان فيه نثر مرسل وسجع بأنواعه، فهو فى جملته على غير ما جرى عليه أسلوب العرب من حيث مطالعه وسياقه وطريقة خطابه.

ولو أراد أحد البلغاء أن يؤلف كلامًا بليغًا من غير أن يحاول معارضة للقرآن لأتى بكلام يقع فى النفس موقعًا حسنًا؛ ولكنه حين يحاول المعارضة يضطر إلى تقليد القرآن والاستعارة منه والنسج على منواله، فلا يأتى إلا بقول ممسوخ ممجوج دون ما يستطيع أن يجوِّده عادة، لو أنه لم يعارض؛ وقد تستقيم له بعض الحماقات القصيرة فقط مثل حماقات مسيلمة التى منها: «الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب وبيل، وخرطوم طويل» ومنها: «يا ضفدع كم تنقين، نصفك فى الماء ونصفك فى الطين، لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين»، ومنها: «والزارعات زرعا، فالحاصدات حصدا، والطابخات طبخا، فالآكلات أكلا[١٣١]»، وغير ذلك. ولعل مثل هذا هو الذى دعا النظّام وأصحابه إلى القول بالصرفة، فهم يقرءون القرآن فيفهمونه، ولا يجدون فيه غريبًا، وإذا حاولوا الإتيان بمثله خانتهم قواهم؛ لذلك قال الوليد بن المغيرة، بعد طول محاولته للمعارضة وتَوَقُّع الناس ذلك منه: عرضتُ هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء، فلم أجده منها[١٣٢]؛ وقال العرب كما حكى الله عنهم «إيتِ بقرآن غير هذا أو بَدِّلْه»؛ واجتمع ابن الراوندى هو وأبو على الجبائى يومًا على جسر بغداد، فقال ابن الراوندى: يا أبا على! ألاَ تسمع شيئًا من معارضتى للقرآن ونقضى له؟ فقال له أبو على: أنا أعلم بمخازى علومك وعلوم أهل دهرك، ولكن أُحاكمك إلى نفسك،

فهل تجد فى معارضتك له عذوبة وهشاشة، وتشاكُلاً وتلازمًا، ونظمًا كنظمه وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله؛ قال الجبَّائى: قد كفيتَنى، فانصرفْ حيث شئت(١٣٣).

ذكرنا ما حُكى عن النظّام فى وجه إعجاز القرآن وأنه يقول بالصرفة والمنع من المعارضة جبرًا وتعجيزًا، ولكن لم يصلنا شيء يُنسب إليه فى الاحتجاج لهذا المذهب، وإنما الذى وصلَنا شىء لتلميذه الأكبر، وهو الجاحظ، ذكره عرضًا فى كتاب الحيوان فى موضعين(١٣٤)، وفى كتاب حجج النبوة(١٣٥)؛ ولا بد أن يكون المتأخرون كابن حزم والإيجى قد عرفوا هذا الكتاب أو كتاب الجاحظ فى إعجاز القرآن، كما هو ظاهر من كلامهم فى هذا الموضوع. ويحسن أن نذكر رأى الجاحظ فلعله لا يخلو من التأثر بمذهب أستاذه، إنْ لم يكن صورةً منه مبسوطة موسَّعة.

يقول الجاحظ إن من أحكم الحكمة أن الله أرسل كل نبى بما يُفحم أعجب الأمور عند قومه، ويبطل أقوى الأشياء فى ظنِّهم، ويتحداهم بما لا يشكّون أنهم يقدرون على أحسن منه، فبعث موسى عليه السلام بما يعارض السحر، لأن قوم فرعون كانوا أشد إحكامًا للسحر، وبعث عيسى عليه السلام بإحياء الموتى، لأن قومه كانوا أشد إحكامًا للطب، ولما كان دهرُ محمد ﷺ يغلب فيهم حسنُ البيان وشيوعُ البلاغة بعثه إليهم بالقرآن؛ وَوَجْه الحكمة فى كل ما تقدم هو الفصل بين الحجة والحيلة، لكى لا يجد المبطلون متعلَّقًا ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلاً.

تحدى النبى العرب أن يأتوا بمثل القرآن وقرّعهم بالعجز فى المحافل؛ وكان البلغاء فيهم كثيرين؛ وكان الكلام سيِّدَ عملهم، جاشت به صدورُهم، وفاض به بيانهم، وأُولعوا بالبلاغة، حتى قالوا فى كل ما لاح لعيونهم، وخطر على قلوبهم؛ وكان فيهم العددُ الكبير من العقلاء والدُهاة وأهل الحزم؛ وهم بعد هذا كلِّه أشدّ خلق الله أَنَفَة وأفْرَطُهم حَمِيَّة، وأطلبهم بطائلة؛ ومع كل هذا لم يعارضوه، ولا تكلَّفه أحد منهم، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه، ولا ادعى أنه قد فعل؛ ومُحالٌ أن تكون المعارضة فى طاقتهم، مع كثرة دُهاتهم وبلغائهم وبُعْد الهمَّة وشدة العداوة، ثم لا يعارضونه؛ ولا يجوز أن يكون فى طاقتهم المعارضة بالكلام، ثم يتجشمون

الحرب وبذل المُهَج والأموال والخروج من الديار، لأن تحبير الكلام أيسر من القتال وإخراج المال؛ وإذَنْ فحالهم لا يخلو من أحد أمرين:

إما أن يكونوا قد عرفوا عجزهم فرأوا أن الإضراب عن المعارضة أمْثَلُ لهم، وأجدر ألا ينكشف به أمرهم للجاهل والضعيف، فسكتوا، وهذا فرضٌ يعارضه أنهم ادعوا القدرة بعد المعرفة بالعجز عن المعارضة بدليل قوله تعالى: «وإذا تتْلى عليهم آياتُنا قالوا: قد سمعنا، لو نشاء لقلنا مثل هذا»؛ ثم إنهم قد ساءلوا فى القرآن وطعنوا فيه بدليل قوله تعالى: «وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآنُ جملةً واحدة»، وقوله: «وقال الذين كفروا: إنّ هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون». وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز والتوقيف على النقص، ثم لا يبذلون مجهودهم ولا يخرجون مكنونَهم؟ وأخيرًا فكيف يسكتون نيِّفًا وعشرين سنة عن المعارضة، لو أنهم كانوا قادرين عليها؟

وإما أنْ يكون غير ذلك، أى أنهم صُرفت أوهامهم عن محاولة المعارضة. جاء فى حجج النبوة: «فصل فى كراهة امتناعهم عن المعارضة لعجزهم عنها: والذى منعهم من ذلك هو الذى منع ابن أبى العوجاء وإسحق بن طالوت والنعمان بن المنذر وأشباهَهم من الأرجاس الذين استبدلوا من العزِّ ذُلاً وبالإيمان كفرًا وبالسعادة شِقْوة وبالحجة شبهة».

أما وجه الإعجاز عند الجاحظ فقد حكى الإيجى أنه البلاغة؛ ويمكن أن نستدل على ذلك بكثرة ذكر الجاحظ لهذه الكلمة، وهو يقول مرة: «ولم يكن النبى ﷺ تحداهم بالنَّظْم»؛ ولكنه يقول فى كتاب حجج النبوة (ص ١٣١): «وجاء بهذا الكتاب الذى نقرؤه، فوجب العمل بما فيه. وإنه تحدى البُلَغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه فى المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة، فلم يَرُمْ ذلك أحدٌ، ولا تكلَّفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه، ولا أدعى أنه قد فعل». وقد نستطيع معرفة تفاصيل رأى الجاحظ مما جاء فى هذا الكتاب نفسه، فهو يقول: «لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبيّن له فى نظامها ومخرجها وفى لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها؛ ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها، وليس ذلك فى الحرف والحرفيين والكلمة

والكلمتين؛ ألاَ ترى أن الناس قد كان يتهيأ فى طباعهم، ويجرى على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربُّنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل؟ وهذا كله فى القرآن، غير أنه متفرق غيرُ مجتمع؛ ولو أراد أنطقُ الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعدّ بن عدنان» (ص ١٢٠).

ونستطيع أن نسأل الجاحظ كيف يصرف الله أوهام الناس عن المعارضة؟ هو يجيبنا بقوله: إن الله يقدر على أن يشغل أوهام الناس كيف شاء، فيذكِّر بما يشاء، ويُنسى ما يشاء؛ وهو لا يخلّى الدنيا وتدبيرَ أهلها ومجارى أمورها وعاداتها(١٣٦)، فمثلاً يصرف الله وهم سليمان عليه السلام عن ملكة سبأ مع قرب الدار واتصال البلاد؛ وعلى هذا النحو أيضًا لا يعرف يعقوبُ مكان يوسف ولا يوسفُ مكان يعقوب دهرًا طويلاً، مع النباهة والقدرة واتصال الدار، «وكذلك القول فى موسى بن عمران ومَن كان معه فى التيه، فقد كانوا أمة يكسعون أربعين عامًا فى مقدار فراسخ يسيرة، ولا يهتدون إلى المخرج، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم ومتنزهاتهم، ولا يُعدم مثلُ العسكر الأدلاّد والمكارين والفيوج والرسل والتجار؛ ولكن الله صرف أوهامهم، ورفع ذلك القصد من صدورهم(١٣٧)؛ وكذلك يرفع الله من قلوب الشياطين تذكر الرجم، إذا صعدوا يسترقون السمع؛ ويصرف قلب إبليس عن تذكر إخبار الله أنه لا يزال عاصيًا، ولو ذكر ذلك، وهو يعلم أن خبر الله صدْقٌ، كان محالاً أن تدعوه نفسه إلى الإيمان؛ ومثل ذلك أن النبى ﷺ لما بشره الله بالظفر وتمام الأمر وبشر أصحابه بالنصر ونزول الملائكة، ولو كانوا لذلك ذاكرين فى كل حال لم يكن عليهم من المحاربة مؤونة؛ وإذا لم يتكلّفوا المؤونة لم يُؤَجروا؛ ولكن الله تعالى بنظره إليهم رفع ذلك فى كثير من الحالات عن أوهامهم ليحتملوا مشقة القتال، وهم لا يعلمون أيَغْلِبون أم يُغلَبون، أوْ يَقتُلون أم يُقتَلون»(١٣٨).

على هذا النحو «رفع الله من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحداهم الرسول بنَظْمه، ولذلك لم نجد أحدًا طمع فيه»، ولا جاء

به متفقًا ولا مضطربًا ولا مُستكرَهًا، «إذْ كان فى ذلك لأهل الشَّغَب متعلَّق»[١٣٩]؛ ولو جاء أحد بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضى لبعض العرب، ولكَثُر القيل والقال؛ وقد تعلَّق أصحاب مسيلمة وأصحاب بنى النواحة بما ألَّف لهم مسيلمة من كلام أخذ فيه بعض القرآن وحاول أن يعارضه. وإذَنْ فالله هو الذى صرف العرب عن المعارضة، «فكان لله ذلك التدبير الذى لا يبلغه العباد، ولو اجتمعوا له».

وبعد أن انتهينا من بيان رأى النظّام فى الإعجاز وأتبعناه برأى تلميذه يصح أن نبيّن رأى النظّام فى طريقة تفسير القرآن.

تفسير القرآن:

للنظّام فى تفسير القرآن طريقته الخاصة أيضًا، وهى تقوم على أصول يمكن استخلاصها من جملة ما وصل إلينا عن النظّام فى ذلك، ومن أهم هذه الأصول:

عدمُ البُعد فى التأويل عن المعنى الذى تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب فى تعبيرهم.

وَتَرْكُ التكلُّف وترك الجرى وراء الغريب من التأويل؛ ولذلك يقول النظّام فى حق متلمِّسى الغريب: «وليس يُؤتى القومُ إلا من الطمع ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل»[١٤٠].

ومحاولةُ الوصول إلى معنى الألفاظ بشكل كلِّى إجمالى؛ ولذلك لا يعجبه صنيع مَن يحاول أن يجد للفظ الواحد معانى بمقدار تكرره فى الآيات.

ومحاولةُ تبيين معانى القرآن وما فيها من أحكام ودلالة عقلية منطقية وحجة خفيَّة؛ وفى هذه الأصول نجد الروح الفلسفية ظاهرة.

ينصحنا النظّام ألا نسترسل إلى كثير من المفسرين، وإن نصَّبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا فى كل مسألة؛ فإن كثيرًا منهم يقول بغير رواية على غير أساس؛ وكلما كان المفسِّر أغرب عندهم كان أحبَّ إليهم؛ وهو يوصينا أن نضع عِكْرمة

والكلبى والسُّدّى والضحّاك ومقاتل بن سليمان وأبا بكر الأصم فى سبيل واحدة؛ وكان يقول: كيف أثق بتفسيرهم، وهم قد فسّروا المساجد فى قوله تعالى: «وأنَّ المَسَاجدَ للَّه» بأنها الْجِبَاه، وما يسجد عليه الإنسان من يد ورجل وغيره؛ ويفسرون الإبل بأنها السحاب لا الجمال والنوق؛ وفسروا الوَيْل بأنه وادٍ فى جهنم، ثم قعدوا يصفونه، مع أن الوَيل فى كلام العرب معروف فى الجاهلية والإسلام؛ هذا إلى أن قولهم إن من الخطأ الوصل فى سلسبيلا من قوله تعالى: «عَيْنًا فيها تُسَمَّى سَلْسبيلا» بل هى عندهم: سَلْ سبيلا إليها، يا محمد! «فإنْ كان كما قالوا، فأين معنى تُسمَّى، وعلى أى شىء وقع قوله: تسمى، فتسمى ماذا؟ وكذلك تفسيرهم الجلود فى قوله تعالى: «وقالوا لجُلودِهم لِمَ شَهِدْتُم علينا؟» بأنها كنايةٌ عن الفروج، «كأنه لا يرى أن كلام الجلد من أعجب»؛ وتفسيرهم «يَأكُلونَ الطَّعَامَ» بأن ذلك كناية عن الغائط، «كأنه لا يرى أن فى الجوع وما ينال أهلَه من الذلة والعجز والفاقة، وأنه ليس فى الحاجة إلى الغذاء، ما يُكتفى به فى الدلالة على أنهما مخلوقان»؛ وتفسيرهم «وثِيَابَك فَطَهِّر» يعنى قلبك، والنعيم من قوله: «ولَتُسْألُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعيم» بأنه الماء الحار فى الشتاء والبارد فى الصيف. ومن أعجب العجب عنده قول اللحيانى: الجبَّار من الرجال يكون على وجوه: يكون جبّارًا فى الضخم والقوة، (إنَّ فيها قَوْمًا جَبَّارين)؛ وجَبَّارًا على معنى قتّالاً، (وَإذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارين)؛ وقتّالاً بغير حق، (إنْ تُريدُ إلاّ أن تكُونَ جَبَّارًا فى الأرض)؛ ومتكبرًا عن عبادة الله، (ولم أكُ جَبَّارًا عَصِيًّا، ولَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا)؛ ومسلَّطًا قاهرًا، (وَمَا أنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّار)؛ والجبَّارُ اللهُ؛ «وتأوَّل أيضًا الخوف على وجوه، ولو وجده فى ألف مكان لقال: والخوف على ألف وجه»؛ ثم يروى تكلُّف بعض العرب فى البُعد عن المعنى الأصلى الظاهر؛ وهذا عند أبى إسحاق يخالف ما كان عليه النبى، إذْ أخبر الله عنه: (وَمَا أنَا مِنَ المُتَكَلِّفين)[١٤١].

ولنذكر مثالاً من تفسير النظّام للقرآن: يحكى الجاحظ[١٤٢]: «وقرأ أبو إسحاق قوله عز وجل: «وحُشِر لسليمانَ جُنُودُه من الجنّ والإنْس والطَّير، فهم يُوزَعون؛ حتى إذا أتَوْا على وادى النمل»، فقال: كان ذلك الوادى معروفًا بوادى النمل،

فكأنه كان حمًى، فكيف يُنكَر أن يكون حمًى؟! والنمل ربما أجْلَت أُمة من الأمم عن بلادهم؛ ولقد سألتُ أهلَ كسكر، فقلت: شعيركم عجب وأرزكم عجب وسمنكم عجب، وجداؤكم عجب وبطكم عجب ودجاجكم عجب، فلو كانت لكم أعناب! فقالوا: كل أرض كثيرة النمل لا تصلح فيها الأعناب، ثم قرأ: (قالت نملة: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم)، فجعل تلك الحجرة مساكن، والعرب تسميها كذلك، ثم قال: (لا يَحْطِمَنَّكُم سليمانُ وجنودُه)، فجمعتْ من اسمه وعينه، وعرفت الجند من قائد الجند، ثم قالت: (وهم لا يشعرون)، فكانوا معذورين وكنتم ملومين، وكان أشدَّ عليكم، فلذلك قال: (فتبسّم ضاحكًا من قولها) لما رأى من بعد غورها وتسديدها ومعرفتها؛ فعند ذلك قال: (رب أَوْزِعنى أنْ أشكرَ نعمتك التى أنعمتَ علىّ وعلى والدىّ وأن أعمل صالحًا ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين)؛ قال: ويُقال: ألْطَفُ من ذَرَّة وأضبط من نملة؛ قال: والنملة أيضًا قُرحة تعرض للساق، وهى معروفة فى جزيرة العرب؛ قال: ويُقال أنسب من ذرة؛ فأما قوله:

لو يَدبُّ الحَوْلىُّ من ولد الذَّ
رِّ عليها لأَنْدَبَتْها الكلوم

فإن الحولى منها لا يعرف مسكنها، وإنما هو كما قال الشاعر:

تلقط حولىّ الحصا فى منازل
من الحى أمست بالحبيبين بلقعا

قال: «وحولى الحصا صغارها، فشبّهه بالحولىّ من ذوات الأربع».

وهناك مواضع أخرى فيها أمثلة لتفسير النظّام، ذكرها الجاحظ فى كتبه(١٤٣)، ومن أحسنها الاستدلال على الكمون بالقرآن، كما سيأتى بعد.

غير أننا نعلم من جهة أخرى أن أصلاً من أكبر أصول المعتزلة، وهو أصل التوحيد يقوم على تأويل آيات الصفات الواردة فى القرآن تأويلاً يُخرجها عن ظاهر معناها أحيانًا؛ وقد رُوِى لنا عن النظّام تأويلٌ من هذا النوع: فمعنى

اتّصاف الله بالعلم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه، وكذلك القول فى سائر صفات الذات؛ ومعنى الوجه، فى قوله تعالى «ويبقى وجه ربك» هو ذات الله؛ وعند النظّام أن الوجه هنا على التوسُّع لا على الحقيقة، وهو مثل قول العرب: لولا وجهُك لم أفعل ذلك، أى لولا أنت؛ وهو يفسر اليد بمعنى النعمة(١٤٤)، ويفسر وصف الله بأنه مريد لتكوين الأشياء أو خلقها بأنه خالقها ومكوِّنها، ومعنى أنه مريد لأفعال العباد أنه آمر بها، ومريد لقيام الساعة أنه حاكم بذلك مُخْبِر به(١٤٥).

وقد يبدو لأول وهلة أن النظّام لا يطبِّق المبادئ التى وضعها تطبيقًا دقيقًا فى تأويله لآيات الصفات؛ ولكن فى القرآن إلى جانب الآيات التى تصف الله بصفات المخلوقات آيات أخرى تقرر أنه «ليس كمثله شىء»، وتُنَزِّهُهُ عن كل شبه بمخلوقاته؛ والعقل يقضى أن يكون الخالق مخالفًا لمخلوقاته، مُنَزَّهًا عن صفاتها، والعقل هو الذى يُحتِّم على النظّام أن يؤوِّل آيات الصفات فى القرآن، تمشيًا مع ما يوجبه العقل؛ فالتأويل لا يخرج النص عن معناه الظاهر، إلا إذا كان أخْذُ الكلام على ظاهره يصطدم بموجبات العقل، كتنزيه ذات الله ووحدانيته عن كل صور التعدد والكثرة.

أدب النظّام

كثيرًا ما يوصف النظّام بأنه أديب(١٤٦) شاعر؛ ويُقال إنه سُمِّى النظّام لحسن كلامه نظمًا ونثرًا، كما تقدم القول.

وقد ذكرنا كثيرًا من كلام النظّام نثرًا، وسنذكر الكثير من النصوص التى تُنسب إليه، ليكون فى ذلك عوضٌ عن كتبه الكثيرة التى لم يصل إلينا شىءٌ منها.

على أن الأستاذ أحمد أمين، ذكر الكثير من نثر النظّام وشعره فى ضحى الإسلام(١٤٧)؛ ويستطيع القارئ أن يلاحظ ما فى هذا النثر من جمال وحُسن سبك وجودة فى الفكرة؛ ولا أزيد إلا شذرات عثرت عليها فى أثناء بحثى، حيث لا تُتَوَقَّع، وهى من أحسن ما قرأته للنظّام.

تقدم القول بأن يحيى البرمكى طلب إلى العلماء الذين كانوا فى مجلسه أن يتكلموا له فى العشق، وقد قال النظّام فى ذلك كلامًا هو:

«العشق أرقّ من السراب، وأدَبُّ من الشراب؛ وهو من طينة عطرة، عُجنت فى إناء الجلالة؛ حُلْوٌ للمُجتنى ما اقتصد، فإذا أفرط عاد خبلاً قاتلاً وفسادًا معطِّلاً، لا يطمع العلاجُ فى صلاحه؛ له سحابةٌ غزيرة تَهمّى على القلوب، فتُعْشِب شغفًا، وتُثّمر كَلَفًا؛ وصريعُه دائم اللوعة، ضيِّق المُتَنَفَّس، مُشارف للزمن، طويل الفكر؛ إذا أجنّه الليل أرِق، وإذا أوضحه النهار قلق؛ صومُه البلوى، وإفطاره الشكوى»[١٤٨].

وجاء فى ترجمة الشهرستانى عند ابن خلكان[١٤٩] أنه كان «يروى بالإسناد المتصل إلى النظّام البلخى العالم المشهور، واسمه إبراهيم بن سيّار، أنه كان يقول: لو كان للفراق صورةٌ لارتاعت لها القلوب، ولهدّ الجبال؛ ولَجَمْرُ الغضا أقل توهُّجًا من حمله؛ ولو عذَّب الله تعالى أهلَ النار بالفراق لاستراحوا لما قبله من العذاب».

ولا أريد الإفاضة فى أدب النظّام، فهو من مباحث الأدب أكثر مما هو من مباحث الفلسفة، ولمن يريد الاستقصاء أن يرجع إلى ما أشرت إليه من كتب.

أما الشعر فالنظّام من قائليه المجيدين المقلِّين؛ والظاهر أن الشعر كان عنده فَنًّا خالصًا يعبر فيه عن خواطره وخلجات نفسه، لا يبغى من ورائه كسبًا ولا ذكرًا؛ وهو فوق هذا من الرواة، والجاحظ يعتدُّ بحجة نقله وروايته[١٥٠].

يقول الخطيب البغدادى[١٥١]: «أخبرنى الصيمرى قال: قال لنا أبو عبيد الله المَرزبانى: كان لإبراهيم مذهب فى ترقيق الشعر وتدقيق المعانى لم يُسبق إليه، ذَهب فيه مذاهب أصحاب الكلام المدقِّقين»[١٥٢].

ويقول ابن شاكر[١٥٣]: «ومن شعره فى غاية الجَوْدة، ولكنه يبالغ فى مقاصده حتى يخرج كلامه إلى المحال».

وليس هذا التدقيق والترقيق مما اعتبره ابن شاكر مبالغة إلا من أثر الفلسفة والتعمق فى المباحث الفلسفية الكلامية؛ بل نحن نرى الاصطلاحات والأفكار

الفلسفية التى كان يذهب إليها النظّام، نراها تنعكس من شعره، فهو يقول مثلاً:

يا تاركى جسداً بغير فؤاد
أسرفتَ فى الهجران والإبعاد
إن كان يمنعك الزيارةَ أعينٌ
فادخل علىَّ بعِلّة العُوّاد

... ...

إن العيون على القلوب إذا جنت
كانت بليتُها على الأجساد[١٥٤]

وفى هذه الأبيات إشارةٌ خفيّة إلى رأى النظّام فى أن الإنسان جسد وروح، وأن الجسد قالب للروح، وإلى علاقة الروح بالجسد ثم إن العلة والجسد من الاصطلاحات التى تتردد على ألسنة المتكلمين والفلاسفة.

ويقول النظّام، كما ذكر ابن قتيبة[١٥٥] وغيره:

ما زلت آخذ روحَ الزِّق فى لُطُف
واستبيح دمًا من غير مجروح
حتى انثنيتُ ولى روحان فى جسدى
والزق مُطَّرَحٌ، جسم بلا روح

ويقول:

وشادن ينطق بالظَّرْف
يَقْصُرُ عنه منتهى الوصف
رَقَّ، فلو بُزَّت سرابيله
عَلَّقَهُ الجوُّ من اللُّطف

يجـــــــــرحــــــــه الـلـفـظ بـتـكـراره

ويشـــــــتكى الإيمـــــــاء بـالـطـرف

ونرى هنا النطق واللطف والتكرار، وكثيرًا ما يرد اللطف فى كلام النظّام لأنه يعتبر الروح جسمًا لطيفًا، وكذلك يعتبر الألوان والطعوم والأراييح أجسامًا لِطَافًا، ومن شعره:

أُفـــــــرغ مـن نـور ســــــــمـــــــــائـى

مُصَوَّرٌ فـــى جـــــــــــــــسـم إنـســـىّ

وافـــــتــــقـــــر الـحـــسـن إلـى حـــسـنـه

فَجلَّ مـن تـحـــــديد كـــــيـــــــفـىّ

أبـدعــــــه الـخـــــالـق واخــــــتـــــاره

مــن مــــــــــــازج الأنـــوار عـــلــوىّ

فـكـل مـن أغـــــرق فـى وصـــــــفــــــه

أصـــــــــبـح مـنـســــــــوبًا إلـى الـعِىّ

والأثر الفلسفى هنا ظاهر فى الألفاظ والمعانى، ولا تنس أن النظّام كان يُعَظِّمُ شأن النور ويقول إنه يعلو ولا يُعلى، كما سيأتى.

وذكر السندوبى فى كتابه أدب الجاحظ[١٥٦] يتبيَّن للنظّام فى تلميذه الجاحظ:

حُبِّى لـعــــــــمـــــــــرو جــــــوهـرٌ ثـابـت

وحــــــــــبُّه لـى عـــــــــــرض زائـل

بـه جـــــهــــاتـى الـستُّ مـــشــــغـــولة

وهـو إلـى غـــــيــــــرى بـهــــا مــــائـل

وفى هذين البيتين نجد الخاصتين الأساسيتين للجوهر والعرض وخاصةً الجوهر الفرد عند بعض المتكلمين.

وإذن فـقـد كـانت للنظّام ملكة شـعـرية ظهـر أثرها فى ثوب من الآراء

والاصطلاحات الفلسفية، وقد يكون أحيانًا في شعره من الاصطلاحات الفلسفية والكلامية أكثر مما فيه من خصائص الشعر الفنية.

***

بيَّنتُ بعض نواحي النشاط العقلي للنظام في اختصار، وإنما قصدت من ذلك أن أُبَيِّن أثر النزعة الفلسفية في جملتها.

ولعل القارئ يستطيع أن يلاحظ فيما تقدم ـ كما سيلاحظ مما سيأتي ـ أن النظّام يجعل للعقل سلطانًا كبيرًا في مباحثه؛ ومع أن المعتزلة فرَّقوا بين علم السمع وعلم العقل، كما يقول المَلَطى(١٥٧) فلا نجد بينهم مَن أعطى العقل هذا السلطان الواسع؛ وأساس ذلك أن النظّام يرى أن جهة العقل قد تنسخ الأخبار وأن الشك مرتبة قبل اليقين، كما سيتبيَّن فيما بعد؛ وعلى هذين الأساسين كان يفكر.

ونلاحظ في آرائه أثر العقل الفلسفي الناقد؛ فهو لا يقنع بأن تُقَرَّرَ له الأمور تقريرًا، بل يُناقشها ويُمَحصها، فيقبل منها ويرفض؛ وهو يتعمق فيها، ويسير معها نظريًا وعمليًا إلى آخر نتائجها، حتى حَدَتْ به نزعته النقدية إلى ردّ بعض الحديث وإلى الجرأة في الطعن على رواته، ونسبتهم إلى الكذب؛ ولقد كانت هذه النزعة تشتد حينًا حتى تخرج به من مجرد النقد إلى الطعن الصريح الذي يقوم على سوء الظن وتَلَمُّسِ الخطأ، كطعنه في سيدنا علي كما سنذكره فيما بعد.

ونلاحظ أثر التفكير الفلسفي في شعره وفي جملة ما وصل إلينا من آثار تفكيره.

الاتجاهات الغالبة على تفكيره:

كان النظّام مفكرًا غزير المادة شامل المعارف عميقها؛ ولو نظرنا في جملة ما وصل إلينا عنه لوجدنا له اتجاهاتٍ أساسيةً أهمها: النزعة المادية الحِسِّيَّة؛ والاتجاه العلمي في منهج البحث وفي التعليل والنقد والأسلوب؛ والاتجاه إلى المناظرة والدفاع والانتصار؛ والاتجاه إلى التعمق والغَوْص والسير المنطقي مع

المسائل إلى آخر ما تؤدى إليه؛ وسأحاول إيضاح كل ناحية من هذه النواحى باختصار.

النزعة المادية الحسية:

يجد المتأمل فى آراء النظّام أن مباحثه ـ فيما عدا ذات الله ـ مشبعة بآراء طبيعية، ومعظمُها يدور حول أمور مادية محسوسة؛ بل إن النظّام ليجسّم بعضَ الموجودات الروحانية وبعض الأعراض والخصائص الجسمانية، على نحو ما نرى فى مسألة الروح وفى مسألة الأعراض؛ ولذلك نرى هوروفتز[١٥٨] يذكر مذهبًا ماديًا للنظّام، ويتخذ من نزعته المادية هذه أوّل دليل على تأثره بفلسفة الرواقيين. ولا يخرج عن أن يكون فى هذا متابعًا على نحو ما للشهرستانى، إذ يقول بعد تقريره لرأى النظّام فى الكمون" «وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبدًا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[١٥٩]؛ بل يذهب الشهرستانى إلى أن ميل النظّام إلى قول الطبيعيين ناشئ عن قصوره عن إدراك مذهب غير الطبيعيين، ويستشهد على ذلك بمذهبه فى ماهية الروح[١٦٠].

والذى يمكن الجزم به بعد الاستقراء لآراء هذا الرجل هو أنه ينزع فى تفكيره نزعة حسيّة، وهى نزعة غالبة عليه؛ وسيأتى الكلام عن طريقته التجريبية؛ ولم يَنْجُ من أثر هذه النزعة إلا الذات الإلهية؛ فالروح مثلاً جسمٌ لطيف، وهو ينكر الأعراض إلا الحركة؛ أما الطعوم والروائح وما إليها فهى أجسام لطيفة أيضًا[١٦١]، والعلوم والإرادات عنده حركات للنفس[١٦٢]؛ بل يحكى البغدادى عنه أنه قال إن الخواطر أجسام[١٦٣]؛ ثم إن الشهرستانى يحكى النظّام ينكر الجن رأسًا[١٦٤]؛ وكان ينكر الأمور المجردة من المحسوس، فالطول عنده هو الطويل، والعرض هو العريض[١٦٥]، والخلق هو الشىء المخلوق، والابتداء هو المُبْتَدَأ، والإرادة هى المُراد[١٦٦] والباقى لا يبقى ببقاء، والفانى لا يفنى بفناء[١٦٧]؛ وهو ينكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوى الحى، والروح هى النفس، وهى حىٌّ بذاته[١٦٨].

وهكذا يمضى النظام فى تفكيره حتى يصير العالم عنده عبارة عن مادة وحركة، وهذا هو المذهب الآلى فى الطبيعة ممزوجًا عنده بإنكار الصفات الذهنية.

ويحكى الجاحظ عن أستاذه[١٦٩] ما يدل على معرفته بطبائع الحيوان على اختلاف أنواعه؛ وسنذكر التجارب التى اشترك فيها؛ والظاهر أن النظّام لم يكن وحده المَعْنِىّ بمباحث الحيوان أو النظر فيه؛ فعندنا لبشْر بن المعتمر قصيدتان طويلتان فى الحيوان وأنواعه وطباعه؛ ويروى الجاحظ الكثير عن ثمامة بن أشرس وغيره من المعتزلة؛ فالظاهر أنه كان من المعتزلة طائفة عُنيت بدراسة الحيوان، ومن أكبرهم النظام؛ ولم تزل نزعة النظّام تنمو وتتزايد حتى بلغت أوجها فيما كتبه تلميذه الجاحظ.

ونستطيع مما تقدم أن نستنبط أن النزعة الغالبة على النظّام هى نزعة التنزيه المطلق فيما يتعلق بذات الله، والنزعة المادية الطبيعية فيما عدا ذلك. وقد يكون فيما ذهب إليه هورتن بعض الحق، إذْ يشبّه الدور الأول من الفلسفة الإسلامية ويحاذيه بنظيره فى فلسفة اليونان قبل سقراط، ويقول[١٧٠]: «ويظهر أن عقول المسلمين إذ ذاك لم تكن قد تهيّأت للقدرة على إدراك آراء أرسطو وأفلاطون المجردة وإن كانوا قد عرفوا هذه الآراء .... لذلك نجد عند النظّام مذهب التجدد (πανταα σει هيرقليط) ومذهب الطفرة، وهو إجابة على الحجج الأولى والثانية والرابعة التى أدلى بها زينون لإبطال الحركة؛ ونجد عند معمّر إنكار الحركة كما فعل الفلاسفة الأيليون، وعند مفكرى أهل السنة نظرية الجوهر الفرد التى قال بها لويكيب وديمقريط ـ وهكذا»[١٧١].

الاتجاه العلمى:

تتجلى نزعة العقل العلمى عند النظّام فى أنه كان يأخذ بالمنهج التجريبى فى تعرُّف بعض الحقائق؛ فقد حكى الجاحظ أن النظّام اشترك مع الأمير محمد بن على بن سليمان الهاشمى فى إجراء تجارب على الحيوان، منها تجربة لمعرفة أثر الخمر فى مختلف أنواعه، فسقوها للحيوانات العظيمة الجثة كالإبل والخيل،

وسقوها للشاء والظباء والكلاب، بل سقوها للنسور، واستعانوا بحوّاء حتى صبوها فى أفواه الأفاعى، وشاهدوا أثر الخمر فى هذه الحيوانات كلها. يحدثنا النظّام أنه شهد أكثر هذه التجربة، ثم يقول إنه لم يجد فى جميع الحيوانات أملح سكرًا من الظبى، وهو يقول: «ولولا أنه من الترفُّه لكنت لا يزال عندى الظبى، حتى أُسْكِرَه وأرى طرائفَ ما يكون منه»(١٧٢).

وشارك النظّام محمدَ بن عبد الله فى إجراء تجارب أخرى على ظليم، فكانا يلقمانه الحجارة المُحَمّاة والجمر ليريا فعله بها. يقول الجاحظ(١٧٣): «وأخبرنى أبو إسحاق - وكنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سمع أو عيان - أنه شهد محمد ابن عبد الله يلقى الحجر فى النار، فإذا عاد كالجمر قذف به قدام الظليم، فإذا هو يبتلعه كما يبتلع الجمر، وكنت قلت له: إن الجمر سخيف سريع الانطفاء إذا لقى الرطوبات، ومتى أطبق عليه شىءٌ يحول بينه وبين النسيم خَمَد، والحجر أشد إمساكًا لما يتداخله من الحرارة، فلو أحميت الحجارة؛ فأحماها، ثم قذف بها إليه، فابتلع الأولى، فارتبت به، فلما ثَنّى وثلّث اشتد تعجبى له، فقلت: لو أحميت أواقى الحديد ما كان منها ربع رطل ونصف رطل، ففعل، فابتلعه، فقلت: هذا أعجب من الأول والثانى؛ وقد بقيت علينا واحدة، وهو أن ننظر أيستمرئ الحديد كما يستمرئ الحجارة؛ ولم يتركنا بعض السفهاء وأصحاب الخَرَق أن نتعرّف ذلك على الأيام؛ وكنت عزمت على ذبحه وتفتيش جوفه وقانصته، فلعل الحديد يكون قد بقى هناك لا ذائبًا ولا خارجًا، فعمد بعض ندمائه إلى سكين، فأحماه، ثم ألقاه إليه، فابتلعه، فلم يجاوز أعلى حلقه حتى طلع طرف السكين من موضع مذبحه، ثم خرّ ميتًا؛ فمنعنا بخرقه من استقصاء ما أردنا».

والنظّام فى هذه التجارب هو الأستاذ المشرف الذى يوجّه التجربة ويفسر ظواهرها؛ والظاهر أن النظّام لم يكن يستطيع القيام بهذه التجارب مستقلاً، لأنه كان يعوزه المال الذى يُمَكِّنُهُ من الحصول على ما يريد؛ ومهما يكن من بساطة هذه التجارب فقد كان النظّام يصل منها إلى بعض الحقائق؛ وهى على كل حال من وسائل المنهج التجريبى، وتدل على نزعة النظام.

ولم يكن النظّام رجلاً يصدّق كل ما يُلقى إليه، بل هو يحاول كشف العلل البعيدة للأشياء، فنراه مثلاً ينكر الطيَرة؛ لأن الواقع لا يؤيدها، بل يأتى على خلاف ما يتوقع المتطيِّر؛ وهو يقص لنا من أمره يوم قصد الأهواز ما يؤيد هذا ويثبت أن الطيرة باطلة؛ ثم يقيس على ذلك أمر الرؤيا ومعبّريها؛ فهم يتشاءمون أو يتفاءلون بحسب ما فى الرؤيا، وهذا باطل ببطلان الطيرة. ويحسن أن أذكر هنا ما حكاه النظام، وهو نص طويل ربما يكون فيه إظهارٌ لأسلوب النظّام ودلالةٌ على بعض ظروف حياته، وفى ذكر النصوص، كما قدمت القولَ، عوضٌ عن مؤلفاته التى لم تصل إلينا: يقول الجاحظ(١٧٤): «وأخبرنى أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام، قال: جُعْتُ حتى أكلت الطين، وما صِرْت إلى ذلك حتى قلّبت قلبى أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء، فما قدرت عليه، وكان علىّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات، وقصدت إلى فرضة الأهواز أريد قصبة الأهواز، وما أعرف بها أحدًا؛ وما كان ذلك إلاّ شيئًا أخرجه الضجر وبعض التعرض؛ فوافيت القرضة، فلم أصِبْ فيها سفينة، فتطيرت من ذلك؛ ثم إنى رأيت سفينة فى صدرها خَرْق وهَشْم، فتطيرت من ذلك أيضًا، وإذا فيها حمولة، فقلت للملاح: تحملنى؟ قال: نعم، قلت: ما اسمك؟ قال: داود، وهو بالفارسية الشيطان(١٧٥)، فتطيرت من ذلك؛ ثم ركبت معه، تصك الشمالُ وجهى، وينثر الليلُ الصقيعَ على رأسى؛ فلما قربنا من الفرضة صحت: يا حَمّال! ومعى لحاف لى سَمَلٌ ومضربة خَلَقٌ، وبعض ما لا بد لمثلى منه؛ فكان أول حمّال أجابنى أعور، فقلت لبقّار كان واقفًا: بكم تكرى ثورك هذا إلى الخان؟ فلما أدناه من متاعى إذا الثور أعضب القرن، فازددت طِيَرة إلى طِيَرَة؛ فقلت فى نفسى: الرجوع أسلم لى؛ ثم ذكرت حاجتى إلى أكل الطين، فقلت: ومَن لى بالموت! فلما صرت فى الخان، وأنا جالس فيه ومتاعى بين يدىّ، وأنا أقول: إن أنا خلّفته فى الخان، وليس عنده مَن يحفظه، فُشَّ البابُ وسُرِق؛ وإن جلست أحفظه لم يكن لمجىء الأهواز وجهٌ؛ فبينا أنا جالسٌ إذ سمعتُ قرعَ الباب؛ قلت: مَن هذا، عافاك الله؟ قال: رجل يريدك، قلت: ومَن أنا؟ قال: أنت إبراهيم، قلت: ومَن إبراهيم؟ قال: النظّام، قلت: هذا خنّاق، أو عدو، أو رسول سلطان؛ ثم إنى تحاملت وفتحت

الباب فقال: أرسلنى إليك إبراهيم بن عبد العزيز، ويقول: نحن وإن كنا اختلفنا فى بعض المقالة فإنا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق الحرية؛ وقد رأيتك حين مررت على حالٍ كرهتها منك، وما عرفتك، حتى خبَّرنى عنك بعض مَن كان معى، وقال: ينبغى أن يكون قد نزعت بك حاجة؛ فإنْ شئْتَ، فَأَقِمْ بمكانك شهرًا أو شهرين، فعسى أن نبعث إليك ببعض ما يكفيك زمنًا من دهرك؛ وإن اشتهيتَ الرجوع، فهذه ثلاثون مقالاً، فخُذها وانصرف، وأنت أحق من عَذَر؛ فهجم، والله، علىّ أمرٌ كاد ينغصنى: أما واحدة فإنى لم أكن ملكت قبل ذلك ثلاثين دينارًا فى جميع دهرى؛ والثانية أنه لم يطل مقامى وغيبتى عن وطنى وعن أصحابى الذين هم على حال أشكل بى وأفهم عنى؛ والثالثة ما بيّن لى أن الطِيَرة باطلٌ؛ وذلك أنه قد تتابع علىّ منها ضروبٌ، والواحدة منها كانت عندهم مُعْطِيَةً؛ قال: وعلى مثل ذلك الاشتقاق يعمل الذين يعبِّرون الرؤيا».

ويسمع النظام ما جاء فى أخبار العرب وأشعارهم من أمر الغيلان والتغوُّل؛ فلا يصدق هذه المزاعم، ويرمى مصدِّقها بالغباوة وقلة التمييز والتثبُّت؛ وهذا هو سبيل العلماء الذين لا يقبلون الشىء إلا بعد الشك فيه وبعد تمحيصه والتثبت منه؛ ولكن كيف يعلِّل النظام أمر الغول والتغول؟ هو يفسر ذلك تفسيرًا نفسيًا. يقول أبو إسحاق: يكون فى النهار ساعاتٌ ترى الشخص الصغير فى تلك المهامه عظيمًا، وتسمع الصوت الخافض رفيعًا؛ ولأوساط الفيافى والقفار والرمال والحِرَار فى أنصاف النهار مثلُ الدوىّ، من طبع ذلك الوقت وذلك المكان؛ ولذلك قال ذو الرمة:

إذا قال حادينا لتشبيه نَبْأة
صدىً لم يكن إلاّ دَوِىَّ المسامع

قالوا: وبالدوىّ سميت دَوِيّة؛ وبه سمى الدوُّ دوًا. وكان الأعراب قد نزلوا بلاد الوحش المقفرة، فاستوحشوا فيها، وقل أنيسُهم، وفعلت فيهم الوحدةُ فعلها؛ وكان الواحد منهم لا يقطع أيامه إلاَّ بالمُنى أو التفكير، «والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة»؛ وإذا استوحش الإنسانُ مثل له الشىءُ الصغير فى صورة الكبير،

وارتاب وتفرّق ذهنه، وانتقضت أخلاطه، فيرى ما لا يُرى، ويسمع ما لا يُسمع، ويتوهم على الشيء الصغير الحقير أنه عظيم جليل؛ ثم إن العرب جعلوا ما تصور لهم من ذلك أشعارًا وأحاديث تناشدوها وتوارثوها، فزاد إيمانهم بها، ونشأ عليها أبناؤهم؛ فصار أحدهم، إذا توسط الفيافي، واشتملت عليه الليالي المظلمة، فعند أوّل وحشة أو فزعة أو صياع بومة أو مجاوبة صدى، يرى كل باطل ويتوهم كل زور؛ وربما كان في أصل الطبيعة أو الجنس نفّاجًا كذّابًا، وصاحبَ تشنيع وتهويل؛ فيقول في ذلك من الشعر حسب هذه الصفة؛ فعند ذلك يقول: رأيتُ الغيلان، وكلّمتُ السعلاةَ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: قتلتها؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوجتها... ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به ومدّ لهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلاّ أعرابيًا مثلهم، وإلا غبيًا لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبُّت في هذه الأجناس قط(١٧٦).

والنظّام ذو نزعة نقدية في تفكيره، فهو يتناول ما يصل إليه علمه، وَيزِنُه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه؛ وهو على هذا الأساس يصحِّح الحديث أو يُزيِّفه، ويتأوّل نصوص القرآن؛ وهو في كل أبحاثه يحكِّم العقل، وهو أداته؛ ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل.

بل لا يزال يرفع من شأن الشك فهو يقول: «نازعتُ الشُكَّاك والملحدين، فوجدتُ الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود، وقال: الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك؛ ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما حالُ شك»(١٧٧).

وأخيرًا يظهر أثر النزعة العلمية عند النظّام في أسلوبه؛ فهو علمي دقيق؛ وهو يريد أن يضع الإنسان اللفظ بإزاء المعنى، ويعمد إلى ما يريد من غير كناية أو تلويح؛ ولذلك يعيب مَن يستعمل التورية في الكلام(١٧٨)؛ لِمَا قد يكون فيها من غرور وكذب؛ ولأن المفهوم منها قد يكون غير المقصود، ولأن عبارة التورية تحتمل معنيين؛ ويقول إن طلاق الكناية مثل قول الإنسان: الخليّة والبريّة والبتّة، أو حبلك على غارب بك، لا يقع، وإن قارنته نيّةُ الطلاق؛ ولعله يخشى أن يكون

استعمال الكناية حائلاً دون انعقاد الجزم والعزيمة أو مُدْخِلاً للبس فى النيّة؛ بل هو يتخذ من قول سيدنا على إنه قد يستعمل المعاريض فى كلامه، وسيلةً للطعن فيه؛ وإنما أراد سيدنا على لورعه وشدة تقواه أن يفصل لسامعيه بين ما يحدّث به عن نفسه، وما يخبر به عن الرسول ﷺ فقال: إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ فهو كما حدثتكم، فو الله لأن أخرّ من السماء أحبُّ إلىّ من أن أكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله؛ وإذا سمعتمونى أحدثكم فيما بينى وبينكم فإن الحرب خُدعة، لأن الضرورة قد تدعو إلى استعمال المعاريض لا سيما فى الحرب المبنية على الخديعة والرأى. يطعن النظّام على سيدنا علىّ لقوله هذا، ويقول: هذا يجرى مجرى التدليس فى الحديث، ولو لم يحدّثهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالمعاريض وعلى طريق الإيهام لما اعتذر من ذلك(١٧٩).

ولأبى إسحاق تدقيقٌ فى التعبير وإطلاق الاصطلاحات والأسماء، فلا يجوز أن نقول: الأرض يابسة إلا إذا أردنا بها الترابَ المتهافت؛ أما إذا أردنا بدَن الأرض الذى يلازم بعضه بعضًا لما فيه من اللدونة فمن الخطأ أن نقول عنه إنه يابس، لأن به أجزاء من الماء تختلط به فتمنعه من التهافت؛ «والأرض اليوم كلها أرض وماء والماء ماء وأرض، وإنما يلزمها من الاسم على قدر الكثرة والقلة»؛ ولذلك يخطّئ النظّام مَن يصف النار بأنها يابسة، وهو يقول: «ولو كانت يابسة البدن لتهافتت تهافُتَ التراب، ولتبرأ بعضها من بعض»؛ ثُمَّ يبيِّن سبب الخطأ فى تسمية النار بأنها يابسة، فيقول إن القوم لما وجدوا أن النار تستخرج كل شىء فى العود حتى يصير رمادًا يابسًا متهافتًا ظنوا أن النار أعطته اليبس وولّدته فيه؛ ولكن الرماد هو الجزء الأرضى فى العود، وهو أحد أركانه، «فقولهم، النار يابسة، غلط؛ وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون، ولم يغوصوا على مُغَيَّبَاتِ العلل»(١٨٠).

ومن الخطأ أيضًا أن يُقال إن الحرارة تورث اليبس إلا على سبيل المجاز؛ وهو يبنى هذا على نظرية قديمة هى: أن الشىء يولّد شكله، يقول النظّام: «إن الحرارة إنما ينبغى أن تورث السخونة وتولّد ما يشاكلها، ولا تولّد ضربًا آخر مما

ليس منها فى شىء؛ ولو جاز أن تولّد من الأجناس التى تخالفها شكلاً واحدًا، لم يكن ذلك الخلاف بأحق من كلام آخر»[١٨١].

ومن أمثلة الدقة عند النظّام ألا يقول رجل لآخر: إنى رأيتك لأنى ألتفتُ، وهو إنما رآه لطبع فى البصر الدرَّاك عند ذلك الالتفات.

الاتجاه الجدلى:

أما النزعة الثانية، وهى النزعة الجدلية فإن أثرها يتجلّى فى الدور الكبير الذى قام به النظّام فى مجادلة المخالفين وقَطْعِهم والانتصار للإسلام؛ والنظّام كما يقول الأستاذ نيبرج[١٨٢] أكبر عقل وأحد ذهن فى الكفاح الذى قام بين الإسلام وغيره من النحل؛ والمثل يُضرّب بقوته فى الجدل وبرجحان عقله[١٨٣]؛ ويُذكر من قوته فى المناظرة وقدرته على إفحام الخصم أن أستاذه أبا الهذيل، مع عُلُوِّ كعبه فى الجدل، كان يخشى النظّام ويتمارض لئلا يظهر أمامه بمظهر المغلوب؛ ويحكى الجاحظ فى البيان والتبيين[١٨٤] أن النظّام لقى أبا شمر الحنفى فى مجلس أيوب بن جعفر أمير البصرة، وكان أبو شمر رجلاً قوى الحجة هادئًا فى مناظرته، لا يحرِّك يدًا ولا رأسًا، ويرى كثرة الحركة عيبًا؛ ولم يزل النظّام يجادله ويضغطه بالكلام حتى خرج من هدوئه وحلّ حبوته، وما زال يزحف حتى أخذ بيدى النظّام؛ وانتقل الأمير بعد ذلك إلى قول النظّام، وترك القول بالإرجاء.

وذكر النديم[١٨٥] فى ترجمة أبى عبد الله الحسين بن محمد النجّار، من جلة المُجَبِّرة، أنه كان له مع النظام مجالس ومناظرات؛ «والسبب فى موت الحسين النجار أنه اجتمع مع إبراهيم النظّام عند بعض إخوانه، فسلّم الحسين، فقال إبراهيم: تجلس حتى أكلمك؛ فجلس، فقال له إبراهيم: يجوز أن تفعل خلق الله، فقال الحسين: يجوز أن أفعل الذى هو خلق الله؛ قال إبراهيم: فالذى هو خلق الله خلق الله أوليس بخلق؟ قال الحسين: هو خلق الله، قال إبراهيم: فقد فعلت خلق الله، فَلِمَ لا يجوز أن تخلق خلق الله، كما جاز أن تفعل خلق الله؟ قال الحسين: لم أفعل خلق الله، وإنما فعلت الذى هو خلق الله، قال إبراهيم: والذى

هو خلق الله خلق لله أو ليس بخلق له؟ قال الحسين: فهو خلق لله؛ فرفسه إبراهيم، وقال: قُمْ! أخزى الله مَن ينسبك إلى شىء من العلم والفهم؛ وانصرف محمومًا، وكان ذلك سبب علته التى مات فيها».

ولعل أحسن مجال ظهرت فيه مواهبُ النظّام، وتجلى فيه فضله هو مجادلاته مع الدهرية والمنانية والديصانية؛ وهنا نرى قوة منطقه واعتداده بالعقل وحده وقدرته على إفحام الخصم بأيسر الكلام.

يقول الخياط إن النظّام من أكبر مَن رد على الدهرية، وهو يعرض لنا مثلاً من ذلك[١٨٦]: يزعم الدهرية أن الجسم لم يزل متحركًا، وأن الكواكب لم تزل تقطع الفلك، فسألهم إبراهيم، فقال: ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القَطْع، لا فضل لبعضها على بعض فى السير والقطع، أو بعضها أسرع قطعًا وسيرًا من بعض؛ فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها؛ وإذا أُضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد؛ وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعًا فما دخلته القلة والكثرة أيضًا متناهٍ»؛ ومن الطريف أن هذا البرهان على أوَّليَّة الحركة قد ذكره الغزالى من ضمن براهينه على حدوث الحركة، وذلك فى كتاب تهافت الفلاسفة[١٨٧].

ويذكر النظّام مذهب أنباذوقليس فيجعله من مذاهب الدهرية ويقول[١٨٨]:

قالت الدهرية فى عالمنا هذا بأقاويل: فمنهم مَن زعَم أن عالمنا هذا من أربعة أركان: حر وبرد ويبس وبلّة، وسائر الأشياء نتائج وتركيب وتوليد؛ وجعلوا هذه الأربعة أجسامًا؛ ومنهم مَن زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: من أرض وهواء وماء ونار، وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلّة أعراضًا فى هذه الجواهر؛ ثم قالوا فى سائر الأشياء إنها نتائج من هذه؛ فجعلوا هذه الأربعة هى المذكورات وهى الأصول، وجعلوا الطعوم والأراييح والألوان والأصوات ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط فى القلة والكثرة والرقة والكثافة.

يرى أبو إسحاق أن هؤلاء القوم «قدّموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط، وأضربوا عن أنصباء الحواس الأربع»؛ ثم يرى أن ما تركب من الأصول من طعوم

وأراييح وغير ذلك إمّا ضار أو نافع أو قاتل أو مؤلم أو مُلِذّ؛ ثم يلاحظ مثل هذا أيضًا للعناصر الأصلية، ولما كانت الأشياء عنده تختلف أو تتفق بحسب آثارها فإنه يرى أن العناصر الأصلية ليست أحق بأن تكون علة للون أو الطعم أو الرائحة من أن تكون هذه علّة لتلك؛ وهو يريد أن يقول إن الأصول الأربعة التى زعموها لا تصح أصولاً؛ لأنها لا تنفرد عما عداها.

وهو يرد بمثل هذا على الديصانية الذين زعموا «أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام، وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هى نتائج على قدر امتزاجها»، فيقول لهم: إذا مزجنا شيئين فلا بد أن تظهر خاصة أحدهما على حسب نسبة الخليط، «فما لنا إذا مزجنا شيئين من ذوات المناظر (يقصد الضياء والظلام) خرجنا إلى ذوات الملامس والمذاقة والمشمّة؟ وهذا نفسه داخل على مَن زعم أن الأشياء كلها تولّدت من تلك الأشياء الأربعة التى هى نصيب حاسة واحدة».

ويردّ على مَن زعم أن النفس هى المزاج، وهذا القول لجالينوس(١٨٩)، فيقول: إنّ زعم قوم أنّ ههنا حِسيًا، هو روح، وهو ركن خامس، لم نخالفهم؟ وإن زعموا أن الأشياء يحدث لها حس إذا امتزجت بضرب من المزاج، فكيف صار المزاج يحدث لها حسًا، وكل واحد منها إذا انفرد لم يكن ذا حسّ وكان مفسدًا للجسم؟ وإن فضل عنها أفسد حِسَّها؛ وهل حكم قليل ذلك إلا كحكم كثيره؟ ولِمَ لا يجوز أن يُجمع بين ضياء وضياء فيحدث لهما منع الإدراك؟

فإذا استدل أصحاب المزاج على ما ذهبوا إليه بأن من الأجسام ما ليس أسود، فإذا اختلطت صارت جسمًا واحدًا أسود، اتخذ النظّام من نظرية الكمون وسيلة للردّ عليهم فقال: «بينى وبينكم فى ذلك فرق: أنا أزعم أن السواد قد يكون كامنًا، ويكون ممنوع النظرة؛ فإذا زال مانعه ظهر، كما أقول فى النار والحجر وغير ذلك من الأمور الكامنة؛ فإن قلتم بذلك فقد تركتم قولكم، وإن أبيتم فلا بد من القول».

أما المنانية فللنظّام ردود كثيرة على مذاهبهم؛ وقد ألّف كتابًا فى الرد على الثنوية.

كان المنانية يقولون بالنور والظلمة، وإن الصدق خيرٌ وهو من النور؛ وإن الكذب شر، وهو من الظلمة؛ فأراد النظّام هدم قولهم بالاثنين، فقال لهم: «حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، مَن الكاذب؟ قالوا : الظلمة؛ قال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: قد كذبتُ وقد أسأتُ، مَن القائل: قد كذبت؟ فاختلطوا عند ذلك، ولم يدروا ما يقولون؛ فقال لهم إبراهيم: إنْ زعمتم أنّ النور هو القائل: قد كذبتُ وأسأتُ، فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه، ولا قاله؛ والكذب شر فقد كان من النور شر، وهو هدم قولكم؛ وإن قلتم إن الظلمة قالت: قد كذبت وأسأت، فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان؛ فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان: خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين»[١٩٠].

ومن غريب ما يذكر أن الخليفة المأمون جادل مانويا وأفحمه بمثل برهان النظّام. وحكى الجاحظ بعد كلام للنظّام مع المنانية: «ومسألة أخرى سأل عنها أميرُ المؤمنينِ الزنديقَ الذى كان يكنى بأبى على، وذلك عندما رأى من تطويل محمد بن الجهم وعجز العتبى وسوء فهم القاسم بن سيَّار، فقال له المأمون: أسألك عن حرفين فقط: خبرنى هل ندم مسيء قط على إساءته، أو نكون نحن لم نندم على شيء كان منا قط؟ قال: بل ندم كثير من المسيئين على إساءتهم، قال: فخبرنى عن الندم على الإساءة إساءة أو إحسان؟ قال: إحسان، قال: فالذى ندم هو الذى أساء أو غيره؟ قال: الذى ندم هو الذى أساء، قال: فأرى صاحب الخير هو صاحب الشر، وقد بطل قولكم إن الذى ينظر نظر الوعيد غير الذى ينظر نظر الرحمة، قال: فإنى أزعم أن الذى أساء غير الذى ندم، قال: فندم على شيء كان منه أو على شيء كان من غيره؟ فقطعه بمسألته»؛ ترى هل استفاد المأمون هذه الحجة من أبى إسحاق كما هو ظاهر فى الألفاظ والمعانى؟ نحن نعرف أن النظّام كان من جلساء المأمون، وأنه كان يحضر مجلسه مع أستاذه أبى الهذيل.

كذلك حاول النظّام أن يبطل قول المنانية بالامتزاج بين النور والظلمة. فقد زعم المنانية أن النور والظلمة مختلفان بالجوهر والعمل واتجاه الحركة؛ ولكنهم

مع هذا قالوا بتمازجهما، فقال لهم النظّام: «إذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما، وليس فوقهما قاهرٌ قهرهما، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما، كما يُمنع الحجر مما فى طبعه من الانحدار، وكما يُمنع الماء مما فى طبعه من السيلان؟ بل ينبغى أن يكونا لا يزدادان إلا تباينًا ومفارقة على قولكم».

وقد يُعْتَرض على إبراهيم بأنه هو أيضًا يقول بالجواهر المتضادة الأجناس، وبأن لكل جوهر طبيعةً خاصة، وأنه لا يصدر عن الشىء الواحد فعلان مختلفان؛ يجيب إبراهيم بأنه يقول بالأجناس المتضادة فى الطبائع، ولكنه يقول بأن فوقها قاهرًا يقهرها على الامتزاج والافتراق ويقهرها على غير طباعها[191].

وقد قال المنانية بعدم تناهى بلاد الهُمامة فى المساحة والذَّرْع، وزعموا، مع هذا، أنها قطعت بلادها ووافت بلاد النور، فقال لهم النظّام: «إن كانت بلادها لا تتناهى، فقَطْع ما لا يتناهى يستحيل؛ لأن المقطوع مفروغ من قطعه، والفراغ من الشىء يدل على نهايته؛ وإن كانت تتناهى فهذا نقض قولكم».

وقد اعتُرض على النظّام فى هذا البرهان بأنه يقول بأن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ، فكيف يُقْطَع؟ قال النظّام بالطفرة للتخلص من هذه الصعوبة؛ ولو لم يكن قال بها لما كان هذا الاعتراض اعتراضًا وجيهًا، لأن الفرق ظاهر بين عدم التناهى فى التجزؤ وعدم التناهى فى المساحة والذرع.

كذلك ألزم إبراهيمُ المنانيةَ من قولهم بتناهى النور والظلمة فى بعض جهاتهما أن يقولوا بالتناهى من جميع الجهات[192].

وكان المنانية يقولون إن النور مباين للظلمة وإنه لا يفعل إلا الخير، فقال لهم إبراهيم: «إذا كان النور لم يزل مباينًا للظلمة فهل تخلو مباينته لها من أن تكون طِبَاعًا أو اختيارًا؟ قال: فإن كانت طباعًا فأفعال الطباع لا تزول إلا بزوال الطباع؛ وإن كانت اختيارًا فما يدريكم إذا كان النور مختارًا لعله سيختار الشر على الخير، ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر؟».

وقد يُعْتَرض على إبراهيم بأنه قال إن الله مختار للعدل، وقال مع ذلك إنه

لا يوصف بالقدرة على الجور؛ والإجابة على هذا أن بَيّن قوله وقول المنانية فرقًا: هو أن المنانية قالوا إن النور يجتلب لنفسه المنافع، ويدفع عنها المضار، وإن الآفات تدخل عليه، وإن الظلمة تغلب عليه حتى لا يعلم شيئًا لغلبتها عليه، فيجوز أن يقع منه ظلم؛ والله لا يجتلب لنفسه نفعًا، ولا يدفع عنها ضرًا، والجور لا يقع إلا من ذى آفة أو جاهل أو ناقص، والله يتعالى عن هذا؛ فلا معنى للقول بأنه يقدر على الجور، ونحن فى مأمن من جوره بنا؛ وسيأتى لهذا الرأى زيادة إيضاح(١٩٣).

أما الديصانية فقد تقدم للنظّام ردٌّ عليهم عند ذكر الرد على الدهرية؛ زعمت الديصانية «أن فعل النور للحكمة جوهرٌ منه وطِبَاع، وأن خشونة الظلمة وتأذّى النور بها جوهر وطباع، وأن النور لم يَزَلْ متأذّيًا بالظلمة، وأنه إنما مازجها لتأذّيه بها؛ ثم زعموا أن هذا لا يُلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجًا لها»، فقال لهم النظّام: «إذا كان هذا على ما تقولون فينبغى أن يكون النور لم يزل ممازجًا للظلمة، إذا كان مزاجُه لها عن تأذيه بها حكمةً، وفِعْلُ الحكمة من جوهره وطباعه، وما كان من طباع الشىء فغير مفارق له؛ هذا واجب لازم».

على أن إبراهيم قد أحال وصف الله بالقدرة على الظلم واعتل فى ذلك بأن الظلم لا يقع إلا من ذى حاجة حاملة له على اعتقاده، أو من جاهل بقبحه وعاقبته؛ وقال إن الله يفعل العدل لحسنه وشرفه لا لاجتلاب منفعة أو لدفع مَضرَّة، فأراد خصومه أن يلزموه من قوله بأن الله يفعل العدل لحسنه وشرفه، ومن أن الله لم يزل عالمًا بحسنه وشرفه، أنه لم يزل فاعلاً؛ ولكن «إبراهيم لم يزعم أن الله جل ثناؤه يفعل العدل طِباعًا، فيلزمه أنه لم يزل فاعلاً، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله؛ والمختار هو الذى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، ولا بد من أن يتقدم أفعاله ويكون موجودًا قبلها؛ فهذا هو الفصل بين قول إبراهيم وبين ما قالته الديصانية»(١٩٤).

وكان من أثر هاتين النزعتين النقدية والجدلية أن أثارتا على النظّام خصومات كثيرة، فأهاج على نفسه المتكلمين، من معتزلة وغير معتزلة، والمحدّثين والفقهاء، إلى جانب ما أهاج من ثنوية ودهرية؛ والظاهر أن النظّام

كان مولعًا بالمجادلات والمناظرات، لأنه كان يجد فيها غذاء لعقله ورياضة لقدرته الجدلية؛ بل يظهر أنه كان يختبر الناس ويجادلهم على ما يشبه الطريقة السقراطية؛ فيحدثنا الجاحظ عنه أنه قال: إذا أردت أن تعرف مقدار الرجل العالم، وفى أى طبقة هو، وأردت أن تُدخله الكير وتنفخ عليه ليظهر لك فيه الصحةُ من الفساد، أو مقداره من الصحة والفساد، فكن عالمًا فى صورة متعلم، ثم اسأله سؤال من يطمع فى بلوغ حاجته منه(١٩٥).

وللنظّام ضربٌ من التهكم الخفى؛ كان إبراهيم بن هانئ لا يقيم شعرًا؛ وكان يدّعى بحضرة أبى إسحاق علَم الحساب والكلام والهندسة واللحون، وأنه يقول الشعر؛ فقال أبو إسحاق: نحن لم نمتحنك فى هذه الأمور، فلك أن تدعيها عندنا؛ كيف صرت تدعى قول الشعر، وأنت إذا رَوَيْتَه لغيرك كَسَرْتَه؟ قال: فإنى هكذا طُبعتُ، أن أُقيمه إذا قلت وأكسرَه إذا أنشدت؛ قال أبو إسحاق: ما بعد هذا الكلام كلام(١٩٦).

وهو يجيد تفنيد دعوى الخصم ويحسن إفحامه؛ فقد كان مُثَنّى بن زهير مولعًا بالحمام، وقال ذات يوم: ما تلهى الناس بشىء مثل الحمام، وأبو إسحاق محاضر؛ فغاظه ذلك وكظم غيظه، ولم يردّ عليه؛ فطمع مثنى فيه، وأخذ يتكلم عن كرم الحمام ووفائه وثباته على العهد وحنينه إلى أهله، لا يزيده سوءُ صنيعهم إلا وفاء؛ قال أبو إسحاق: أمّا أنت فأراك دائبًا تحمده، وتذم نفسك؛ ولئن كان رجوعه إليك من الكرم إنّ إخراجك له من اللؤم؛ وما يعجبنى من الرجال مَن يقطع نفسه لصلة طائر، وينسى ما عليه فى جنب ما للبهيمة؛ ثم قال: خبرنى عنك حين تقول: رجع إلىَّ مرة بعد مرة، وكلما زهدتُ فيه كان فىّ أرغب، وكلما باعدته كان لى أطلب، إليك جاء وإليك حنَّ أم إلى عشه الذى درج منه وإلى وكره الذى رُبِّىَ فيه؟ أرأيت أن لو رجع إلى وكره وبيته، ثم لم يجدك، وألفاك غائبًا أو ميتًا أكان يرجع إلى موضعه الذى خلَّفه؟ وعلى أنك تتعجب من هدايته، ومالك فيه مقالٌ غيره؛ فأما شكرك على إرادته لك فقد تبيَّن خطؤك فيه، وإنما بقى الآن حسنُ الاهتداء والحنين إلى الوطن؛ ثم أخذ أبو إسحاق يبرهن على أن الرخم، وهى من لئام الطير وليست من عتاقها وأحرارها، وأن قواطع الطير

والسمك لا تقل اهتداء عن الحمام، ولا يكون اهتداؤها على تمرين وتوطين ولا عن تعليم وتدريب، وأخذ يثبت أن عامة السمك أعجب من عامة الطير[١٩٧].

الاتجاه إلى التَعمُّق:

أما النزعة الثالثة وهى نزعة التعمق فلها آثار ظاهرة فى كل ما تقدم؛ كان النظّام يسير فى تفكيره سيرًا منطقيًا إلى أقصى حد، لا يرهب شيئًا ولا يبالى أن ينتهى إلى الاصطدام بالنصوص أو الطعن فيمن يكون موضع الإجلال؛ يقول السيد المرتضى فى كلامه عن النظّام إنه كان «حسن الخاطر، شديد التدقيق والغَوْص؛ وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التى تفرَّد بها واستُشْنِعَت منه تدقيقُه وتغلغُلُه[١٩٨]؛ وقد تقدمت أمثلة كثيرة على هذا التدقيق والتغلغل فى أمر الاصطلاحات ومعرفة العلل الحقيقية وترك الظاهرية وفى تحليله لآراء الخصوم وإبطالها، وفى غير ذلك؛ وسيأتى فى بسط آرائه الفلسفية الكلامية أمورٌ كثيرة تشهد بذلك.

وقد يكون من أسباب هذا التطرف والتغلغل أن النظّام كان مولى، وكان ذكيًا، ذاق من قسوة الأيام ومرارة العيش شيئًا كثيرًا؛ فلا غرو أن يكون فيه سوءُ ظن بالناس وثورةٌ على الأوضاع، وأن يكون تفكيره صارمًا لا هوادة فيه؛ وكان الاشتغال بالعلم هو الشىء الوحيد الذى تركزت فيه جهود الموالى؛ والتفكير هو المنفذ الوحيد الذى تنفذ منه قوى رجل كالنظّام لقى من دهره عنتًا وضيقًا؛ وأظن أن موقفه إزاء الحديث والإجماع والرأى والصحابة وإقبالَه على قراءة كتب الفلاسفة وحفظَه للتوراة والإنجيل وحريةَ تفكيره الكبيرة، كل هذا لا يخلو من أثر نزوع الموالى إلى التحرر من سلطان العرب ودينهم وثقافتهم، كما تقدم القول؛ أو هو يدل على الأقل على أن الموالى كانوا يحاولون ألا يكون لثقافة العرب ودينهم استئثارٌ بالعقل؛ والحق أننا نلاحظ فى جملة تفكير المعتزلة عامة والنظّام خاصة عناصر من طراز آخر غريب عن روح الإسلام وأهله، ونجد بعض الكُتّاب[١٩٩] يرمون النظّام بميله إلى الثقافات الأجنبية كمذاهب البراهمة وما ينتج عنها من تعارض مع النبوات والشرائع، وأنه لم يجاهر بذلك خوفًا من السيف؛ كما أنهم يرمونهم بالتأثر بالثنوية، وفى آراء النظّام ما قد يبرر هذا[٢٠٠].

وينبغى ألا نترك الكلام فى هذا الباب قبل أن نبيّن بعض نواحى النقص فى ثقافة النظّام وتساهله أحيانًا فى تطبيق القواعد التى يضعها للبحث.

كان النظّام رجلاً سيئَ الظن، يسرف فى ذلك، ويفرط فى المهاجمة والاتهام؛ ويسهل أن نجد أثر هذه النزعة فى موقفه إزاء الحديث والصحابة؛ وهو لا يمحص ما يُروى إليه، ويبنى مهاجمته على روايات غير صحيحة، كما يظهر هذا من طعنه فى سيدنا على، مع احترامه له أحيانًا وتصويبه إياه فى التحكيم وتخطئة من حاربه[٢٠١]؛ فمثلاً سمع النظّام ما قاله سيدنا على من أن النبى ﷺ قال له فى أمر الخوارج: «إنك مقاتِلهم وقاتلُهم، وإن المخدَّج ذا الثديّة منهم، وإنك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين[٢٠٢]»؛ ورَوى له أن سيدنا عليًا كان يوم النهروان يتفقد القتلى، ويرفع رأسه إلى السماء تارةً ينظر إليها، ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة أخرى، وإنما كان سيدنا على قد تفقد القتلى ليجد من جملتهم المخدَّج، فلما استبطأ وجوده، وطال الزمان أشفق من دخول الشبهة على أصحابه لما كان قال لهم، فاهتم وجعل يقول: والله ما كذبت ولا كذبت، وصار يرفع رأسه داعيًا متضرعًا أن يجعل الله تعالى له الظفر بالمخدَّج، ثم يغلبه الهمُّ فيُطرِق؛ وبدل أن يؤول النظّامُ إطراقَ سيدنا على ورفعَه رأسه قال مُتّهمًا: إنه كان يوهمِ أصحابه أنه يوحى إليه. واعتمد النظّام على قصة رُويت له، وهى أن الحسن سأل أباه عن فراغه من قتال الخوارج: أكان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إليك فى أمر هؤلاء بشىء؟ فقال: لا، ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله أمرنى بكل حق، ومن الحق أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين. ومع أن هذه القصة غير موثوق بصحتها فإن النظّام يتَّهم سيدنا عليًا بالتناقض وأنه يقول إنه أُوصى بكل حق، ولم يوص بالخوارج على خصوصيتهم، ثم يقول إن النبى قال له ما قال؛ لذلك يقول ابن أبى الحديد مبيِّنًا هذا النقص فى النظّام: «ولقد كان رحمه الله تعالى بعيدًا عن معرفة الأخبار والسيَر مُنّصبًا فكره مجهدًا نفسه فى الأمور النظرية الدقيقة، كمسألة الجزء ومداخلة الأجسام وغيرهما؛ ولم يكن الحديث والسيَر من فنونه ولا من علومه؛ ولا ريب أنه سمعها (قصة سؤال الحسن لأبيه فى أمر الخوارج) ممن لا يوثق بقوله، فنقلها كما سمعها[٢٠٣]».

فالنظّام لم يكن يتثبت من صحة الأخبار، وكان يبنى عليها طعونه. ويؤيد الجاحظ هذا الكلام فى حق أستاذه فيقول: «كان إبراهيم مأمونَ اللسان قليل الزلل والزيغ فى باب الصدق والكذب؛ ولم أزعم أنه قليل الزيغ والزلل على أن ذلك قد كان يكون منه، وإنْ كان قليلاً؛ بل إنما قلت على مثل قولك: فلانٌ قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء البتة؛ وذلك أنهم ربما وضعوا القليل فى موضع ليس. وإنما كان عيبُه الذى لا يفارقه سوءَ ظنه وجودةَ قياسه على العارض والخاطر والسابق الذى لا يوثق بمثله؛ فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذى كان قاس عليه أمره على الخلاص؛ ولكنه كان يظن الظن، ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظنًا؛ فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر فى صحة معناه؛ ولكنه كان لا يقول: سمعت ولا (يقول) رأيت؛ وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بَهَرَتْه»(٢٠٤).

ويُؤخذ مما يحكيه ابن المرتضى عن أبى عبيدة أن النظّام لم يكن يقرأ أو يكتب؛ ويحكى ابن حجر فى «لسان الميزان» عن عبد الجبار المعتزلى أنه قال فى كتابه طبقات المعتزلة إن النظّام كان أُمِّيًا لا يكتب. ولا يستطيع الباحث إقرارَ هذا الخبر كما لا يستطيع إنكاره؛ ولكن فيه من العجب أن يكون النظّام قد حفظ ما حفظ وألّف كتبه الكثيرة فى تدوين آرائه وفى الرد على المخالفين، وهو أُمِّى لا يخط حرفًا ولا يقرؤه.

والظاهر أن النظّام قد أخذ من كل علومِ عصره بطرف؛ فأتقن بعضها ولم يحسن بعضها الآخر كما ينبغى؛ ويدل على هذا دخوله فى ميادين كل قوم ناقدًا معتدًا بالعقل وحده؛ ولذلك أكثرَ من النقد، ولم يصل إلينا أنه أتى بجديد يذكر فيما نقد أو فى إصلاح ما نقد. والحق أن العالم يحتاج إلى عقل راجح يَزِن به الأمور، ولكنه فى حاجة إلى ألا يتعرض لميدان بالنقد إلا بعد أن يتقن علومه ويعرفها معرفة شافية؛ والظاهر أن النظّام لم يكن يتقيد أحيانًا بالقواعد التى يضعها، فمثلاً يحكى الجاحظ عنه أنه قال: «ومَن أراد أن يعلم كل شىء فينبغى لأهله أن يداووه، فإن ذلك إنما تصوَّر له بشىء اعتراه؛ فمن كان ذكيًا حافظًا

فليقصد إلى شيئين وإلى ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة، ولا يدع أن يَمُرّ على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف، فيكون عالمًا بخواص، ويكون غير غفل من سائر ما يجدى فيه الناس ويخوضون فيه[٢٠٥]»؛ وهذه نصيحة فيها حكمة وسداد، تقوم على مبدأ التخصص فى فنون قليلة، مع الأخذ من كل فن بطرف؛ ولكن النظّام لم يقنع بالتخصص فى أشياء قليلة، بل أراد ألا يكون غُفّلاً من سائر ما يخوض فيه الناس؛ وفوق ذلك هاجم أولئك الناس من غير أن يتخصص فى فنونهم.

وأخيرًا ما مدى تأثير نزعات النظّام فى الثقافة الإسلامية؟

لا يخلو نقده للحديث من أن يكون سببًا من أسباب ازدياد العناية به؛ كما أن مهاجمته للمتكلمين وكثرة نقده لهم كانت مما ساعد على تنظيم الأبحاث وتنسيق مناهجها وتنمية طريقة الدفاع عن المبادئ[٢٠٦]؛ وكان النظّام إلى جانب هذا من أكبر العاملين على نشر الثقافة الفلسفية فى المجامع. وهو بتعمقه وتعرضه للبحث فى أمور دقيقة أدخل كثيرًا من الدقة والضبط فى الأفكار؛ هذا إلى ما كان لمجادلاته ولمناظراته الكثيرة من أثر فى وضع أصول الجدل والمناظرة؛ كذلك قام بثورة على التقليد، وقرر حق العقل فى الأحكام، وأمعن فى قراءة كتب الفلاسفة والانتفاع بها، فكان من الذين مهّدوا السبيل للفلسفة الإسلامية التى ازدهرت فى القرنين الثالث والرابع.

مكانة النظّام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره:

نشأ النظّام فى البصرة، وقد أصبحت أكبر مواطن الاعتزال بعد أن حمله إليها واصلُ بن عطاء من المدينة؛ فتكوّنت بها أول مدرسة قوية، وانتقل منها الاعتزال إلى بغداد[٢٠٧]؛ وتخرّج النظّام على يد أستاذ من أكبر علماء المعتزلة، وهو أبو الهذيل العلاّف الذى أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبى عثمان الزعفرانى وعثمان بن خالد الطويل أصحاب واصل[٢٠٨]. قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة وانتهج مناهجهم[٢٠٩]، وانتصب للرد على المخالفين على اختلاف مذاهبهم؛ وقد ورث النظّام عن أستاذه هذه النزعات كلها، وأسعده ذكاء متوقّد كان مضرب المثل وشبابٌ

فتىً، فبلغ فى العلم بأصول المعتزلة والمناظرة عليها وفى الرد على المخالفين ما جعل ابن حزم[210] يقول عنه إنه «أكبر شيوخ المعتزلة ومقدَّمة علمائهم» وما جعل الجاحظ يقول:[211] «أقول إنه لولا مكانُ المتكلمين لهلكت العوامّ من جميع الأمم؛ ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل؛ فإنْ لم أقُلْ: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة، فإنى أقول: إنه قد أنهج لهم سُبُلاً، وفتق لهم أمورًا، واختصر لهم أبوابًا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة».

وكان من شأن عقله المستقل ألا يطيل أمد خضوعه لأستاذه أو متابعته لآرائه أو لآراء غيره من المعتزلة؛ فكان يخالفهم ويناظرهم، ويظهر عليهم؛ وسرعان ما انفصل عن أستاذه، وألّف فرقة خاصة به؛ وكان تعمقه فى المسائل وتطرفه فى النظر سببًا فى أن كفّره جميع المتكلمين حتى المعتزلة؛ وقد ألّف هؤلاء وغيرهم الكتب فى الرد عليه[212]. غير أن الذى يشوق الباحث من أمر النظّام هو مناظراته لأستاذه؛ يقول الملطى[213] إن المناظرات بين أبى الهذيل وبين النظّام كانت فى المجالس لا تنقطع؛ وقيل للنظّام: أتناظر أبا الهذيل؟ قال: نعم، وأطرح عليه رُخًا من عقلى، وكثيرًا ما كان يظهر التلميذ على أستاذه؛ وما أشبه النظّام بأرسطو إزاء أستاذه أفلاطون، وربما كان أرسطو أكثر احترامًا لمقام أستاذه وأقل عنفًا من النظّام؛ فقى حُكى أن أبا الهذيل كان من شدة وطأة النظّام عليه وقدرته على قهره يراوغ متمارضًا، كالذى رواه الجاحظ[214] من أنه قيل لأبى الهذيل: إنك إذا راوغتَ واعتَلَلْتَ، وأنت تكلم النظّام، فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه، قال: خمسون شكًا خيرٌ من يقين واحد.

وإذا كان النظّام أكبر علماء المعتزلة فليس من المبالغة أن نقول إنه أطرف مفكرى عصره وأكثرهم استقلالاً فى التفكير، وأوسعهم تفنُّنًا فى أنواع المعارف؛ فهو شاعر مع الشعراء، وكان يتعنّف أبا نواس ويؤلّف عليه المُقَطّعات، وكان يدعوه إلى القول بالوعيد فيأبى عليه، ولذلك يقول أبو نواس، يقصد النظّام:

فقل لمن يدّعى فى العلم فلسفة

حفظتَ شيئًا وغابت عنك أشياءُ

لا تحظر العفو إن كنت امرأً حَرِجا

فإن حَظْرَكهُ بالدين إزراء[٢١٥]

وهو فقيه مع الفقهاء، ومتكلم مع المتكلمين، كما أنه صورة لثقافة عصره المتنوعة، ومثال للعالم الذى كان يتطلّبه الإسلام فى ذلك العهد؛ هذا إلى ذكاء نادر وحجة قوية واستقلال فى التفكير؛ حكى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال: الأوائل يقولون: فى كل ألف سنة رجلٌ لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحًا فهو أبو إسحاق النظّام؛ وأنه قال: ما رأيت أحدًا أعلم بالكلام والفقه من النظّام[٢١٦]؛ ومهما يكن فى كلام الجاحظ من مبالغة، فلا شك فى أن النظّام من أكبر مفكرى عصره، بل هو أول مفكر يظهر أثر الفلسفة فى تفكيره ومذاهبه ظهورًا قويًا واضحًا، بل إن الجانب الفلسفى فى تفكيره لا يقل عن الجانب الكلامى إنْ لم يكن أرجح منه؛ وسيتبيَّن من كلامنا أنه خليق بأن يُعَدّ فى طليعة ممثلى التفكير الفلسفى فى الإسلام. يقول هورتن[٢١٧] عن النظّام: «إنه أعظم مفكرى زمانه تأثيرًا بين أهل الإسلام، وهو فى الوقت نفسه أول مَن يمثل الأفكار اليونانية تمثيلاً واضحًا؛ وبسبب تَطَرُّفه وجرأته فى آرائه أرغم متكلمى الإسلام على الرد عليه؛ وعلى الدفاع عن آرائهم دفاعًا منظمًا؛ وبذلك نشر مسائل فى علم الكلام تقوم على العلم»؛ ويستدل هورتن على أهمية تأثير النظّام وعِظَم خَطَره بكثرة ما أُلِّف عليه من الردود والنقوض.

النظّام بين الكلام والفلسفة:

ظهرت من المعتزلة منذ أول أمرهم[٢١٨] نزعةٌ إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزَّلة، فحكَّموه فى آرائهم بالإجمال، فى معرفة الله وصفاته وأفعاله وفى الحسن والقبح فى الأفعال وغير ذلك؛ وظهر منهم الاستقلال فى الرأى فى كثير من المسائل؛ ولذلك يسميهم الباحثون الأوروبيون أصحاب المذهب العقلى (Rationalistes) أو المفكرين الأحرار؛ فمثلاً يؤلف شتينر H. Steiner كتابًا عنوانه: المعتزلة أو المفكرون الأحرار فى الإسلام[٢١٩]؛ ويتابعه جالاّن (H. Galland)، فيؤلف كتابًا بهذا الاسم نفسه

تقريبًا(٢٢٠)؛ وتتردد تسميتهم بالعقليين فى كتابات كثير من الباحثين الأوروبيين.

ولما تُرجمت كتب الفلسفة أيام العباسيين طالعها شيوخ المعتزلة وخلطوا مناهج الفلسفة بأبحاثهم، وأفردوا ذلك فنًا من فنون العلم سموه بالكلام(٢٢١)؛ ويذكر مؤرخو المقالات بين علماء الإسلام، مُحقّين إلى حد كبير، من موافقات المعتزلة للفلاسفة أو اقتباسهم منهم الشىء الكثير.

وكان من المعتزلة «شيخُهم الأكبر» أبو الهذيل العلاف. قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة، وانتهج مناهجهم، «فقال: البارئ تعالى عالم بعلم هو نفسه، ولكن لا يُقال: نفسه علم، كما قالت الفلاسفة: عاقل وعقل ومعقول(٢٢٢)».

وكان النظّام تلميذ أبى الهذيل، «وكان أعلى فى تقرير مذاهب الفلاسفة»، كما يقول الشهرستانى. وإذا علمنا أن رونق علم الكلام يبتدئ من عهد الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وينتهى بعهد الصاحب بن عباد وجماعة الديلم فلا شك أن نمو علم الكلام متصل باتساع الأفكار بين المسلمين وازدياد معرفتهم بالثقافات الأجنبية على اختلاف ألوانها. وتقع حياة النظّام فى أحسن جزء من باكورة هذه المدة وأوفرها حظًا من الرغبة فى الثقافة ومن النشاط الفكرى.

وإنما قدمت بذكر هذه العلاقة بين الفلسفة والكلام لأبيِّن علاقةَ النظّام بالفلسفة وموقفَه بين الكلام والفلسفة. والذى نلاحظه فى جملة ما انتهى إلينا من آرائه أن الناحية الفلسفية فيها لا تقلّ عناصرَ عن الناحية الكلامية الدينية؛ ولا شك أن المتكلمين كانوا فى عصر النظّام قد جاوزوا تقرير العقائد إلى البحث فى الموجودات على اختلاف أنواعها ومظاهرها وخصائصها، وتطرقوا إلى البحث فى حقائق الأشياء، فخاضوا فى البحث فى الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات من حيوان وجماد. ولذلك نجد الكثير من آراء النظّام وغيره من متكلمى زمانه يدور حول أمور فلسفية، قد يكون لبعضها شأن بالنسبة لتقرير بعض العقائد، لكن الكثير منها ليس له بالدين اتصال مباشر؛ وإنه وإن كان قد بقى جدالٌ مع المخالفين من دهرية وثنويه، قام به النظّام فثمّ

ما يبرر القولَ بأن دفاع النظّام كان إلى حد ما من وجهة نظر فلسفية عقلية، وإن كان الباعث الأكبر عليه الدين، والقولَ بأن العاطفة الدينية لم تكن وحدها الباعث للنظّام على التعمق والتغلغل فى المسائل الفلسفية والمذاهب اللطيفة؛ بل كان ذلك أيضًا بباعث من عقله المتوثّب ومما فى طبيعته من حب التعمق والغوص. ويقول ابن حجر كما سيأتى (ص ٧٣) إن للنظّام كتبًا فى الاعتزال والفلسفة؛ ولو تأملنا أسماء كتبه لوجدنا الفلسفى منها لا يقل عن الكلامى؛ وموقف النظّام من الإسلام شبيه بموقف الكندى أو الفارابى أو ابن سينا؛ فهم يُعتبرون فلاسفة على الحقيقة، ولكنهم تكلموا فى واجب الوجود، وفى النبوة والخير والشر، وعالجوا مسائل الدين بطريقة فلسفية، ومباحثهم مُشْرَبة بالغايات الدينية، بل منهم مَن كان أكثر من المعتزلة مسايرة للدين؛ والنظّام مثلهم، ولا أرى بينه وبينهم إلا فرقًا فى الدرجة والاصطلاحات؛ وإذا كنا نلاحظ أن فلسفة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة متأثرة أكبر التأثر بفلسفة اليونان، فإننا نلاحظ فى تفكير النظّام شيئًا من الاستقلال؛ فهو يرد على مذهب الفلاسفة، ويأخذ من مذاهبهم ما يتفق ومجموع آرائه، ويصدق على تفكير النظّام وآرائه ما يقوله رينان فيما يتعلق بالقيمة الفلسفية لمذاهب المتكلمين، فإن رينان، إذ يبخس الفلسفة الإسلامية التى كان يمثلها فلاسفة الإسلام الحقيقيون، ويعتبرها الفلسفة اليونانية فى لغة عربية، وينكر عليها كل ابتكار، يرفع إلى حد ما من شأن علم الكلام، يقول رينان(٢٢٣): «لا ينبغى أن نلتمس عند الجنس السامى دروسًا فلسفية... فإن الفلسفة لم تكن قط عند الساميين إلا عاريةً أخذوها من غيرهم، ولم تَتَعَدّ ظاهرَ حياتهم، ولم تكن عظيمة الثمر، وإنما كانت تقليدًا للفلسفة اليونانية... ولم يفعل العرب أكثر من أنهم تناولوا مجموع المعارف اليونانية، كما كان العالم كله يقبلها فى القرنين السابع والثامن... وينبغى ألا نخدع أنفسنا فى تقدير مَن كانوا يسمون فلاسفة بين العرب، فلم تكن الفلسفة إلا أمرًا عارضًا فى تاريخ العقل العربى، أما الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام فينبغى أن تُلْتَمس عند فرق المتكلمين... وفى علم الكلام بنوع خاص».

وينبغى ألا نعجب من هذا الذى يقرره رينان، فإن المتكلمين، ومن أوائلهم

المعتزلة، هم أول مَن قرأ الثقافات الأجنبية وفلسفة اليونان، فكانوا أول مَن تأثروا بها، محتفظين باستقلال الشخصية الإسلامية أكثر من احتفاظ مَن جاء بعدهم من فلاسفة الإسلام.

ويقول البارون كرادى فو[٢٢٤]: «قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية؛ ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقةً بسبب ازدياد الأثر اليونانى»، ثم يقول بعد بيانه لآراء النظّام: «كان النظّام، إذن، عالمًا يجهد فكره فى مسائل شاقة واسعة؛ ورغم أن آراء أبى الهذيل قد وصلت إلينا موجزة جدًا فهى تبيِّن لنا مذاهب اليونان فى الجدل وفى الطبيعة وما بعد الطبيعة، فى أثناء نفوذها بين المسلمين».

ونحن، إذ نرى فى تفكير النظّام عناصر فلسفية كثيرة، وإذ نجد له مذهبًا كاملاً متسق الأجزاء، كما سيتبيَّن، لعلنا لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قررنا أن النظّام هو أول مفكرى الإسلام المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية المعروفة؛ وهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة خير تمثيل. ولعل فيه بعض الشبه بالكندى؛ فكلاهما بصرى عرف البصرة والكوفة وبغداد، وعرف مجالس الخلفاء؛ والكندى قد اتصل بالخلفاء المعتزلة، وهو يشبه المعتزلة بتأليفه الكتب فى الرد على المخالفين من مانوية وثنوية وملحدين ومنكرى نبوات، وفى تأليفه فى العدل والتوحيد والاستطاعة؛ وهو وإن كان يعتبر أول فلاسفة الإسلام فهو وثيق الصلة بالدين وبأصول المعتزلة، ولذلك نجد البيهقى فى تاريخ الحكماء يقول إن الكندى جمع فى تصانيفه من الشرع والمعقولات، وإنه كان مهندسًا[٢٢٥]؛ وهو أقرب لأن يكون فيلسوفًا رياضيًا طبيعيًا منه لأن يكون إلهيًا.

مميزاته الشخصية:

ذكر الجاحظ أنه كان يُقال: يُستَدَل على نباهة الرجل من الماضين بتبايُن الناس فيه، وقال: ألا ترى أن عليًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: يَهلِك فىّ فتيان: مُحِبٌ مفرط،

ومُبْغض مفرط؛ وهذه صفة أنبَه الناس وأبعدهم غاية فى مراتب الدين وشرف الدنيا».

وإذا كان صحيحًا فلا شك أن النظّام كان من أنبه النابهين، لأنه نال من تقدير قوم وأثار من سخط آخرين ما لا يتفق إلا قليلاً؛ وقد انقسم الناس فى الحكم عليه، فمنهم مَن يثنى على دينه وتقواه ومواقفه المحمودة فى الذب عن الدين ونصرة التوحيد(٢٢٦)، ومنهم مَن يقول: «ما فى القدرية أجمع منه لأنواع الكفر... ومع زيغه وضلالته كان أفسق خلق الله»(٢٢٧)؛ ويصفه ابن قتيبة(٢٢٨) بأنه «شاطر من الشُّطّار، يغدو على سُكْر ويروح على سكر، ويبيت على جرائره، ويدخل فى الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائنات، وهو القائل:

ما زلتُ آخذ روح الزقّ فى لطف
وأستبيع دمًا من غير مجروح
حتى انثنيتُ، ولى روحان فى جسدى
والزق مطَّرَحٌ، جِسْمٌ بلا روح

وبينما نجد الأسفرايني(٢٢٩) يقول عن النظّام: «وكانت سيرته الفسق والفجور، فلا جرم أنه كانت عاقبته أنه مات سكرانَ... وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كان فى يده القدح وهو على عليّة فأنشأ يقول:

إشرب على ظمأ، وقل لمهدِّدٍ:
هوِّن عليك، يكون ما هو كائن

فلما تكلم بهذا سقط من تلك العليَّة، ومات بإذن الله تعالى»(٢٣٠)، نجد الخياط(٢٣١) يقول: «ولقد أخبرنى عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله تعالى قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أنى لم أُقصِّر فى نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشُدّ به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء، اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفتُ، فاغفر لى ذنوبى، وسهِّل علىّ سَكْرة الموت؛ قالوا: فمات من ساعته؛ وهذه هى سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به، والله تعالى شاكر لهم ذلك».

ويذكر ابن حزم[٢٣٢] نقلاً عن ابن الراوندى أن النظّام «مع علو طبقته فى الكلام، وتمكّنه وتحكّمه فى المعرفة تسبب إلى ما حرَّم الله عليه من فتى نصرانى عشقه، بأن وضع له كتابًا فى تفضيل التثليث على التوحيد».

ويخبرنا صاحب الأغانى[٢٣٣] أن النظّام لقى غلامًا أمرد فاستحسنه، وجرى بينهما كلام تبادلا فيه عبارات المحبة والغرام.

وقد تقدم كلام النظّام فى العشق والفراق؛ ويذكر له شعر فى الغلمان؛ ويصرِّح الكتاب بهذا الرأى؛ ويذكر له شعر فى مدح الخمر، وإيقاظ النديم لمباكرتها[٢٣٤].

ولكن هذا كله جاء من جانب خصوم عُرِف عنهمُ التحامل على المعتزلة؛ أو هو من كلام خصوم متأخرين عن عنصر النظّام جاءوا بعد أن دالت دولة المعتزلة، ورماهم خصومهم بما فيهم وبما ليس فيهم؛ ولذلك يجب أن نتلقى مثل هذه الاتهامات بتردد كبير. لذلك يقول الأستاذ أحمد أمين عن النظّام[٢٣٥]، «ولعله كان يشرب النبيذ على عادة أهل العراق، ويستحسن الجمال على عادة الأدباء، فاستغلّ المحدِّثون ذلك، وشنّعوا عليه»؛ وإنّ ما روُى له من شعر رقيق وغزل حسن لينمّ عن روح شعرية ونفس حساسة، ولكنه لا يدل على ما يرميه به الخصوم.

ويحكى لنا الجاحظ[٢٣٦] عن النظّام أنه كان «أنِفًا شديد الشكيمة أبّاءً للهضيمة» يستنكف من الجبن والفرار والهزيمة، وأنه «كان أضيق الناس بحمل سرِّه، وكان أشد ما يكون إذ يؤكّد عليه صاحبُ السر؛ وكان، إذا لم يؤكد عليه، ربما نسى القصة، فيسلم صاحب السر؛ وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما فى الأرض أعجب منك، أودعتك سرًا، فلم تصبر عن إفشائه يومًا واحدًا، والله لأشكونّك للناس، فقال: يا هؤلاء سَلُوه! نممت عليه مرة واحدة أو مرتين أو ثلاثًا أو أربعًا، فلمن الذنب؟ فلم يرض أن يشاركه فى الذنب حتى صيّر الذنب كله لصاحب السر[٢٣٧]».

وقد بيّن الأستاذ أحمد أمين[٢٣٨] أن النظّام كان، على عكس أستاذه أبى الهذيل، جوادًا لا يجعل المال غاية، بل يجعله دون عرضه، وهو يفصِّل متاعب من يقتنى المال.

وأخيرًا فقد كان النظّام رجلاً جادًا فى حياته، وعلى شىء من الزهد، يُمْسِك من صلات الخلفاء ما يتبلّغ به، وينفق ما زاد على ذلك فى وجوه المعروف. وهو لا يقتنى الغزلان، لأنه يعتبر ذلك من الترفّه؛ ولا يتلهى بالحمام، بل هو يقسو فى نقد من يتلقى به كما تقدم؛ والظاهر أنه كان عالمًا بالمعنى الحقيقى، يعكف على الدرس ويتعمق فى مسائل الكلام، واهبًا نفسه للعلم؛ قال أبو إسحاق: «العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كُلَّكَ؛ فإذا أعطيتَه كلَّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر»، والظاهر أنه كان مُحْسِنًا للعمل بهذه الحكمة.

مؤلفاته:

أول ما يلاحظه الباحث الذى يريد أن يَدرس آثار تفكير النظّام أو غيره من المعتزلة هو أنه ليس بين يديه كتب لهم يعتمد عليها فى معرفة آرائهم؛ ذلك أن كتب أهل الاعتزال قد أصابها التلف على أيدى خصومهم؛ وقد أفلح أهل الحديث والسنّة فى إتلاف كل مؤلفاتهم. يقول أرنولد: «إن ثورة أهل السنّة على المعتزلة بلغت من النجاح فى إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حدًا يجعل المؤرخ مضطرًا حتى الآن إلى الرجوع فى معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة، وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب»؛ فالباحث فى آراء النظّام لا بد له أن يتلمَّسها فيما كتبه أصحاب المقالات؛ ومنهم الخصوم المتحاملون الذين يعتبرون كل رأى له فضيحة، ولو كان فى معارف لا صلة لها بالدين؛ ومنهم مَن ينقل عن الخصوم فيصرِّح أحيانًا ولا يُصرِّح أحيانًا أخرى؛ ومنهم مَن ينقل مكرِّرًا حكاية قوم سبقوا. لذلك يضطر الباحث أن يذكر مختلف الروايات، فيوازن بينها ليهتدى لما عسى أن يكون رأى النظّام على الحقيقة.

يقول ابن حجر[٢٣٩] فى كلامه عن النظّام: وله كتب كثيرة فى الاعتزال والفلسفة، ذكرها ابن النديم.

على أن معارفنا كانت محدودة، ولا سيما فى دقيق الكلام، قبل ظهور كتاب مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى، وكتاب الانتصار لأبى الحسين عبدالرحيم بن محمد الخياط المعتزلى؛ وفى هذين الكتابين أيضًا آراء للنظّام

وأسماء مصنَّفات له، لم نكن نعرفها من قبل؛ ولذلك لم يذكر هورتن[٢٤٠] للنظّام إلا كتابًا واحدًا هو «كتاب الرد على الثنوية»، نقلاً عن البغدادى فيما يظهر.

وللنظّام فى الكتب وقيمتها فى التعليم رأى يحسن ذكره فى هذا المقام. حكى الجاحظ عن أستاذه أنه قال: القليل والكثير للكتب، والقليل وحده للصدر؛ ثم أنشد أبياتًا لابن يسير تمنى فيها لو يَعِى كل ما يسمع، ويحفظ كل ما يجمع، وهو فيها يأسف لأنه لم يحفظ كل ما فى كتبه مما يحتاج إليه فى مجالسه؛ ثم قال: «كلَّف ابنُ يسير الكتبَ ما ليس عليها؛ إن الكتب لا تحيى الموتى، ولا تحوِّل الأحمق عاقلاً ولا البليد ذكيًا، ولكن الطبيعة، إذا كان فيها أدنى قبول، فالكتب تَشْحَذ وتَفْتُق، وتُرهِف وتشفى؛ ومَن أراد أن يعلم كل شىء فينبغى لأهله أن يداووه، فإن ذلك إنما تصوِّر له بشىء اعتراه»، ومضى النظّام يوصى أن يُعنى الذكىُّ بفرعين أو ثلاثة يحذقها ويختص بها، ثم يأخذ بطرف من العلوم التى يخوض فيها سائر الناس[٢٤١].

والظاهر أن النظّام لم يكن يريد من كتبه أن تكون حشوًا من الغثّ والسمين، بل أراد أن تكون مُركَّزة صعبة التأليف لتفتق ذهن قارئها وتشحذه وترهف منه؛ لذلك كانت كتبه غير سهلة الفهم؛ سأل الجاحظُ أبا الحسن الأخفش: لماذا لا يجعل كتبه مفهومة كلها، وما بال الناس يفهمون بعضها ولا يفهمون أكثرها؟ فأجاب الأخفش بأنه لم يضع كتبه لله، بل وضعها لينال من وراء وضعها شيئًا؛ ولو كانت كلها واضحة لقلَّت حاجات الناس إليه فى فهمها، ثم قال: «ولكن ما بال إبراهيم النظّام وفلان وفلان يكتبون الكتب لله بزعمهم، ثم يأخذها مثلى فى موافقته، وحسن نظره، وشدة عنايته، ولا يفهم أكثرها؟»، وإذا كان عسيرًا على الأخفش أن يفهم كتب النظّام، لأنه لغوىّ، والنظّام متكلِّم متفلسف، فلا يقل الأخفش عن أن يكون من عامَّة القراء، ولا بد أن كتب النظّام كانت صعبة على القراء.

أما كتب النظّام فهى هذه الكتب:

١ ـ يذكر الأشعرى له «كتاب الجزء»، ويقتبس منه بيانًا لآراء بعض المتكلمين فى الجزء[٢٤٢].

٢ ـ ويعرف الأشعرى أيضًا كتابًا يُنسب للنظّام، وهو ينقل عنه آراء للنظّام فى الحركة، وقد يكون كتابًا فى الحركة[٢٤٣].

٣ ـ «كتاب فى الرد على الثنوية» ذكره البغدادى[٢٤٤].

٤ ـ «كتاب العالم» ذكره ابن الراوندى فى تشنيعه على النظّام، كما حكى ذلك الخياط[٢٤٥]؛ ولا أعرف من أمر هذا الكتاب ما يزيد عما حكاه الخياط، ولعله كتاب ألّفه النظّام فى الرد على أرسطو، لأن النظّام يقول إنه نقض على أرسطو كتابًا، كما تقدم القول، حكاية عن ابن المرتضى.

٥ ـ «كتاب فى التوحيد»، ذكره الخياط، وقال إن النظّام ردَّ فيه على أبى الهذيل[٢٤٦].

٦ ـ «كتاب النُّكَت»، ذكره ابن أبى الحديد[٢٤٧]، وقال إن النظّام انتصر فيه لكون الإجماع ليس بحجة وعاب فيه الصحابة؛ ونستطيع أن نجد فيما ذكره ابن أبى الحديد شذرات من كلام النظّام. ولعل الشذرات التى ذكرها ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث أن تكون منقولة عن هذا الكتاب.

على أن كتب النظّام؛ وإن كانت لم تصل إلينا، فإننا نجد شذرات طويلة من آرائه فى كتاب الحيوان للجاحظ، وفى كتاب الانتصار للخياط، وفى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى، وغير ذلك من كتب المؤلفين فى المقالات.

الهوامش :

(١) لم أجد لأبيه سيّضار ذكرًا، أما أمه فيقول الصفدى فى كتابه «نكت الهميان فى نكت العميان» طبعة القاهرة ١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م ص ٢٧٩، وابن شاكر فى كتابه «عيون التواريخ» مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ٦٧ ظ إن النظام ابن أخت أبى الهذيل.

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى، طبعة القاهرة، ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣١ م جـ ٦ ص ٩٧.

(٣) كتاب ذكر المعتزلة من كتاب «المُنية والأمل فى شرح الملل والنحل» للمهدى لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى، طبعة حيدر أباد عام ١٣١٦ هـ ص ٢٨.

(٤) الأمالى، جـ ١ ص ١٣٢.

(٥) الفصل، جـ ٤ ص ١٤٧؛ راجع لسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٦٧.

(٦) هو يُجير بن الحارث بن عبَّاد بن ضُبَيعة بن قيس من بكر بن وائل، انظر: Ferdinand Wustenfeld, genealogische Tabellen der arabischen Stamme und Familien, Leipzig, 1852, c. 21.

(٧) كتاب البرهان فى عقائد أهل الإيمان، مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص٢٩.

(٨) مثل واصل، وعمرو بن عبيد، وأبى الهذيل، ومعمّر، والجُبّائى، وأبى هاشم وغيرهم.

(٩) انظر مثلاً مقدمة ابن خلدون طبعة القاهرة ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(١٠) سرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون ط. القاهرة، ١٢٧٨ هـ، ص ١٢٢.

(١١) مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ ٦ ص ٢٦٨ ـ ٢٧٢ من طبعة باريس.

(١٢) تجده فى الكلام عن أدب النظّام فيما يلى.

(١٣) «روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات» لمحمد باقر الموسوى الخوانارى الأصفهانى، طبع إيران عام ١٣٠٧ هـ ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٤) ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(١٥) «هدية الأحباب، فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب» لعباس بن محمد رضا القمىّ، طبع النجف ص ٢٥٦.

(١٦) انظر مثلاً تاريخ الأمم والملوك للطبرى جـ ١٠ ص ٣٨ و٤٧ و٥٠ من الطبعة المصرية.

(١٧) انظر مثلاً مروج الذهب للمسعودى جـ ٦ ص ٢٦٢ من طبعة باريس؛ وتاريخ الطبرى جـ ١٠، ص ٧٩ و١٠٩؛ وكتاب «عيون أخبار الأعيان فيما مضى فى سالف العصور والأزمان» لأحمد بن عبد الله البغدادى، مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ٥٣ و، ٥٤ ظ، و٥٥ و.

(١٨) الأمالى جـ ١ ص ١٣٢؛ راجع أيضًا ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(١٩) هذا ويُذكر للنظّام كلامٌ فى وصف الزجاج فى كتاب الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٤٦، وفى كتاب ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩.

(٢٠) عيون التواريخ مخطوط باريس المتقدم ص ٦٧ ظ.

(٢١) الفهرس، طبعة ليبتزج، ص ٤٢.

(٢٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢١٧ من الطبعة المصرية.

(٢٣) عيون أخبار الأعيان، مخطوط باريس ص ٤٩ ظ.

(٢٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٧٠؛ والبغدادى فى عيون أخبار الأعيان ص ٥٦ ظ.

(٢٥) دائرة المعارف الإسلامية؛ وقارن فهارس كتاب «مقالات الإسلاميين»، وهى الفهارس التى رتبها هـ. ريتر، ص ٥١ ـ ٥٢؛ ويقول ابن النديم فى الفهرس، ترجمة هشام بن الحكم (ص ١٧٥ ـ ١٧٦ من الطبعة الأوروبية)، أن هشامًا توفى بعد نكبة البرامكة (١٨٧ هـ) بمديدة أو توفى فى خلافة المأمون.

(٢٦) معجم الأدباء، نشرة مرجليوث جـ ٦ ص ٥٦.

(٢٧) «كتاب الانتصار» للخياط، ط. القاهرة ص ١٨٢، أما كتاب الذهبى المذكور فهو كتاب تاريخ الإسلام، وهو يوجد مخطوطًا فى بعض مكاتب أوروبا، ولكن بعض نسخه غير كاملة.

(٢٨) لسان الميزان ج ١ ص ٦٧.

(٢٩) عيون التواريخ ص ٦٧ ظ، وقد أخذ بهذا التاريخ الأستاذ ماكدونالد (D. B. Macdonald,) فى كتابه المسمى ....Development of Muslim theology ط. نيويورك، ١٩٢٦، ص ١٤٠، وكذلك الأستاذ أوليرى فى كتابه المسمى O'Leary: Arabic thought abnd its place in history ط. لندن ١٩٢٢ ص ١٢٦.

(٣٠) الملل والنحل، طبعة ١٩٢٣، ليبتزج، ص ١٨.

(٣١) عيون التواريخ ص ١٣ و.

(٣٢) كما ذكر ذلك البارون كارادى فو Carra de Vaux: Avicenne, Paris 1900, p. 24.

(٣٣) Alfred von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, S. 31.

(٣٤) Max Horten: Die philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1910, S. 197..

(٣٥) يذكر التنوخى (الفرج بعد الشدة جـ ٢ ص ٤١) أنه كان للزياديين مسجد فى شارع المربد بالبصرة.

(٣٦) الفهرس لابن النديم طبعة مصر ص ١.

(٣٧) الملل والنحل ص ٣٤، وقد ذكر أبو المعين ميمون النسفى (المتوفى عام ٨٠٥ هـ) فى كتابه «بحر الكلام» (مخطوط رقم ٥١٤ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٣٤) أن أول مَن تكلم فى مذهب الاعتزال واصل بن عطاء، وتابعه عمرو بن عبيد؛ فلما كان فى زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلاف، فصنف كتابًا للمعتزلة، وبيّن لهم مذهبهم، وجمع علومهم، وسمّى ذلك «الأصولَ الخمسة»، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية: هل قرأتَ «الأصول الخمسة»، فإن قال: نعم، عرفوا أنه على مذهبهم.

(٣٨) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٣٩، وسرح العيون ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٣٩) كتاب الحيوان ج ٤ ص ٥.

(٤٠) ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩؛ وكتاب الحيوان جـ ٥ ص ٢٩.

(٤١) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧.

(٤٢) مروج الذهب ج ٨ ص ٣٠١.

(٤٣) ذكر المعتزلة ص ٤٠.

(٤٤) Brockemann: Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementband, 1, 339.

(٤٥) الفَرق بين الفِرَق للبغدادى طبعة القاهرة ١٩١٠ م، ص ١١٢. وهكذا يعلل التسمية كثير من المؤرخين كالخوانسارى والاسفراينى (كتاب التبصير فى الدين مخطوط بمكتبة الأزهر) والقمى وابن عساكر (تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعر، نشره مهرن Mehren ص ١٠٤)؛ أما ابن شاكر فهو يذكر السببين، ولا يتعرض لترجيح أحدهما على الآخر.

(٤٦) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٣٩ وسرح العيون ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤٧) سمع الجاحظ قولَ النظّام:

توهّمه طَرفي فآلم خدَّه ... فصار مكانَ الوهم من نظَرى اثْر
وصافحه قلبى فآلم كفّه ... فمن صفح قلبى فى أنامله عقْر
ومر بقلبى خاطرًا فجرحته ... ولم أرَ جسمًا قط يجرحه الفكر

فقال: هلا ينبغى أن يُنكَح إلا بأيْسر من الوهم.

(٤٨) عيون التواريخ لابن شاكر ص ٦٨ و.

(٤٩) وتجد ما ذكره الجاحظ فى سبب تسمية واصل بالغزّال فى البيان والتبيين، جـ ١ ص ١٢ وما يليها من ط. القاهرة، ١٣٣٢ هـ.

(٥٠) ذكر المعتزلة ص ١٧ و١٨ و٢٥؛ على أن التعليلات التى ذكرها ابن المرتضى واهية؛ وهى لا ترفع من شأن أصحابها على كل حال.

(٥١) هو نص للجاحظ ذكره أبو هلال العسكرى فى كتاب الأوائل، مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس من ص ١٩٥ وإلى ص ١٩٧ ظ.

(٥٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩.

(٥٣) نفس المصدر ج ١ ص ٩١، راجع أيضًا ترجمة أبى الفتح الشهرستانى، وترجمة ابن شداد الفقيه الشافعى، حيث تتكرر نسبة النظّام إلى بلخ.

(٥٤) كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٠، ومن الطريف ما ذكره البغدادى (عيون ص ٥٤ ب) وابن خلكان (ج ٢ ص ٣٦١) عن يحيى بن خالد البرمكى أنه كان يقول لأولاده: اكتبوا أحسن ما تسمعون، واحفظوا أحسن ما تكتبون.

(٥٥) نكت الهميان للصفدى ٢٧٩؛ سرح العيون لابن نباته ص ١٢١؛ عيون التواريخ لابن شاكر ص ٦٧ ظ.

(٥٦) ويروى آخرون كابن خلكان أن القائل أبو الهذيل.

(٥٧) ينقل ابن نباته عن الجاحظ أن صالحًا كان على مذهب السوفسطائية الذين يزعمون أن الأشياء لا حقيقة لها، وأن نستبعده يجوز أن يكون على ما نشاهده أو على غير ما نشاهده، وأن حال اليقظان كحال النائم، سرح العيون ص ١٢١.

(٥٨) الفرق بين الفرق ص ١١٣، ويعترف النظّام (الحيوان ج ٦ ص ١١) بأنه نازع الشكاك والملحدين؛ أما الثنوية فقد كانوا منتشرين فى العراق؛ وأما عن صلة النظّام بهشام فهى مشهورة، وبين آراء هشام الرافضى وآراء النظّام شبه فى كثير من المسائل (إنكار الجزء، والقياس، واجتهاد الرأى، والقول بالطفرة وبمداخلة الأجسام، وبأن الأعراض ـ عدا الحركة ـ أجسام لطيفة...)، حتى قال الشهرستانى إن النظام يميل إلى الرفض؛ وكان بين المعتزلة والرافضة مناظراتٌ وتأثيرٌ متبادل، كما تدل على ذلك مقارنة مقالات كل منهم فى كتب مؤرخى الفرق؛ ونجد بين كتب هشام وكتب النظّام شبهًا فى التسمية (التوحيد، الرد على الثنوية) كما ذكر الكنتورى فى كتابه المسمى «كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار»، طبعة كلكتا سنة ١٣٣٠ هـ (الكتب رقم ٢٣٩٣ و٢٤٦٧ و٢٤٧١)، وكذلك ردَّ هشام على أرسطو (كتاب رقم ٢٤٦٠)، وألّف كتابًا فى الرد على مَن يقول بإمامة المفضول، والنظّام أيضًا لا يجوّز أن تُصرف الإمامة إلى المفضول.

(٥٩) الملل والنحل ص ١٨ و٣٨.

(٦٠) ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(٦١) ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(٦٢) ارجع إلى كتاب الانتصار للخياط وأمالى المرتضى والمعتزلة لابن المرتضى لترى جهودَ المعتزلة فى الرد على جميع المخالفين وفضلَهمَ فى تأييد الإسلام.

(٦٣) فيما يتعلق بالديصانية مثلاً انظر ما يقوله شيدر H. H. Schaeder فى مجموعة Die Antike الألمانية مجلد ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها وما يقوله بريتزل Pertzl فى مجلة الإسلام، مجلد ١٩ ص ١٢٧ ـ ١٢٨ (وتجد الترجمة العربية لذلك ملحقه ـ بكتاب بينيس عن مذهب الذرة أو مذهب الجوهر الفرد). وفيما يتعلق بالمانوية انظر ما كتبه نيبرج فى مجلة علوم العهد القديم الألمانية مجلد ٣٤، عام ١٩٣٥ ص ٧٠ ـ ٩١.

(٦٤) انظر تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب لبروكلمان، بالألمانية، الملحق جـ ١ ص ٣٧٧ و٣٣٩.

(٦٥) أرجو أن أبين خصائص البيئة الثقافية التى انتشر فيها الإسلام بيانًا أدق فى كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية الذى أعده الآن.

(٦٦) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام، تأليف دى بوور، الترجمة العربية طبعة القاهرة ١٩٣٨ ص ١٦؛ وراجع أيضًا O' Leary, Arabic thought, p. 31 - 41, 44 - 55.

(٦٧) راجع مادتى أهواز وبلخ فى دائرة المعارف الإسلامية.

(٦٨) ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ١٩ و٢١.

(٦٩) كتاب البخلاء، طبع مصر ١٣٢٣ هـ، ص ٢٠ و٢٤.

(٧٠) كتاب الخطط، طبعة بولاق ج ٢ ص ٣٤٦.

(٧١) أوجب المعتزلة على الإنسان معرفةَ المُنعم وشكره، وكذلك معرفةَ الحسن والقبيح واتباع الحسن واجتناب القبيح، وذلك بالعقل قبل ورود السمع. ومنهم، مثل أبى الهذيل، من قال بذلك حتى من غير خاطر من قِبَل الله يُنَبِّه إلى النظر والاستدلال؛ وقالوا بالإجمال إن الناس محجوجون بعقولهم سواء منهم من بلغه خبرُ الرسول ومَن لم يبلغه؛ راجع مقالات الإسلاميين ص ٢٢٦. ولذلك يُتَّهم بعض المعتزلة بأنهم يميلون إلى دين البراهمة المنكرين للنبوات (انظر ص ٢٨ مما يلى). وقد نُظمت الثورة لإقامة الحكم العباسى فى شرق الإمبراطورية الإسلامية فى فارس، وهى منبت الجهمية الذين لا يخلو أمرهم من علاقة بالمعتزلة، (انظر كتاب S. Pines, Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936, S. 124 - 133، وهو قد ظهر مترجمًا إلى العربية ص ١٢٢ وما يليها). وكان جد البرامكة سادنًا لبيت نار فى بلخ، وقد مهدوا لسلطان الفرس وثقافتهم، وكان لهم عطف على المعتزلة (انظر مثلاً ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ج٣ ص ٨٤). ثم جاء بعض الخلفاء فذهبوا مذهب المعتزلة؛ ومن عجب أن المأمون والمعتصم والواثق جميعًا أمهاتهم أعاجم، (المأمون أمه أم ولد تسمى مراجل، والمعتصم أمه أم ولد يُقال لها ماردة، والواثق أمه رومية تسمى قراطيس)، وأن كبار المعتزلة جميعًا موال؛ وكان الموالى أسرع الناس إلى الأخذ بالثقافات الأجنبية؛ وقد دفعهم إلى ذلك ما كانوا قد احتفظوا به منها، بل هم كانوا يفخرون على العرب؛ يقول الجاحظ: «وقد نجمت من الموالى ناجمة، ونبتت منهم نابتة تزعم أن المولى بولائه صار عربيًا، لقوله صلى الله عليه وسلم: «مولى القوم منهم» ولقوله، الولاء لُحْمة كلحمة النسب، لا يُباع ولا يوهب»؛ وبعد أن يذكر أن الموالى كانوا يفخرون على العرب، ويقولون: نحن أشرف من العرب بقديمنا ومثلهم بحديثنا، وذو الخَلّتين أشرف من ذى الخلة الواحدة، يقول: «وأى شىء أغيظ من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك، وهو مُقرّ بأنه صار شريفًا بعتقك إياه» (رسالة بنى أمية طبع مصر ١٣٥٢ هـ ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠). ونجد بعض وجوه الشبه بين مذاهب المعتزلة ومذاهب كانت موجودة قبلهم عند الفرس وغيرهم. أفلا يكون ظهور الاعتزال والمعتزلة، من بعض النواحى ورغم دفاعهم المجيد عن الإسلام، أشبه برد فعل من جانب

الموالى عارضوا به سلطان الإسلام وثقافته؟ قارن فى هذا ما يقوله شْرَيْنر Maritn Schreiner, Studien uber Jeschua ben Jehuda ط. برلين، ١٩٠٠ ص ٥ ـ ٢٥.

(٧٢) بيّن الأستاذ نيبرج فى مقدمته لكتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط جهودَ المعتزلة فى الدفاع عن الإسلام، كما بيّن المخاصمات الدينية والمذهبية التى كانت فى ديار الإسلام أيام المعتزلة.

(٧٣) كتاب الانتصار للخياط ص ٥١ و١٣٢.

(٧٤) تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ، ص ٢٣، انظر أيضًا الفرْق بين الفرَق ص ١٣٢.

(٧٥) خطط ج ٢ ص ٣٤٦.

(٧٦) مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٢٧٢.

(٧٧) عيون التواريخ ص ٦٨ و.

(٧٨) الفرق بين الفرق ص ١٢٩ إلى ١٣٠.

(٧٩) الانتصار ص ٩٣.

(٨٠) الفرْق بين الفرَق ص ١٢٨، وأصول الدين ص ١١ ـ ١٢، ولكنا نجد فى كتاب البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (مخطوط Glaser 230 بمكتبة برلين ص ٢٥ ظ) فى صدد الكلام فى المعارف أن النظّام يذهب إلى أن ما يُعرف بالحس أو الخبر فهو ضرورى، وما عداه نظرى؛ قارن Horten: Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam، بن؛ ١٩١٠ ص ٥١.

(٨١) كتاب الفِصَل جزء ٥ ص ٧٥.

(٨٢) كتاب الانتصار ص ٥٢، وقد بنى الجاحظُ على هذا فقال: «إنا لم نَزْعُم أنّ الأخبار حُجَّة، فيحتجوا علينا بها؛ وإنما علمنا أن مجيئها حجةً، والمجىء، ليس هو أمرًا يتكلّفه الناس ويختارونه على غيره؛ ولو كان كذلك لكانوا متى أرادوه فعلوه وتهيَّأوا له، ولفعلوه فى الباطل كما يجىء لهم فى الحق» (كتاب حجج النبوة، طبعة القاهرة ١٣٥٢ ـ ١٩٣٣ م ص ١٣٦).

(٨٣) مقالات الإسلاميين ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٨٤) ارجع مثلاً إلى الفصل الخاص بعلم أصول الفقه فى مقدمة ابن خلدون.

(٨٥) راجع التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لصاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، ط. القاهرة ١٣٦٣ هـ ـ ١٩٤٤ م ص ١٢٠ وما بعدها وص ١٣٦ وما بعدها.

(٨٦) مقالات الإسلاميين ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٨٧) ارجع إلى الفصول الخاصة بالإجماع والقياس فى المستصفى للغزالى، والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى، وإرشاد الفحول للشوكانى، والإحكام فى أصولى الأحكام لابن حَزْم، وهذا الكتاب الأخير مخطوط رقم ١١ أصول بدار الكتب المصرية.

(٨٨) المستصفى من علم الأصول للغزالى طبعة بولاق ١٣٢٢ هـ. قارن بهذا أيضًا ما جاء فى كتاب الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى طبعة مصر ١٣٢٢ هـ ـ ١٩١٤ م ج ١ ص ٢٨٠، حيث يقول الآمدى إن النظّام أراد من قوله: إن الإجماع كل قول قامت حجته، أن يوفق بين إنكاره حجية الإجماع وبين موافقته للعلماء فيما اشتهر بينهم من تحريم مخالفة الإجماع.

(٨٩) الإرشاد للشوكانى طبعة مصر ١٣٢٧ هـ ص ٦٨.

(٩٠) إرشاد الفحول ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٩١) الإحكام فى أصول الأحكام مخطوط رقم ١١. أصول، بدار الكتب المصرية؛ انظر الباب الثانى والعشرين فى الإجماع والثامن والثلاثين فى القياس والتاسع والثلاثين فى إبطال العلل فى جميع أحكام الدين.

(٩٢) جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله لأبى عمرو يوسف بن عبد البرّ النميرى القرطبى الأندلسى المتوفى عام ٤٦٣ هـ طبعة مصر ١٣٤٦ هـ ص ٦٢ ـ قارن الإرشاد ص ١٨٦.

(٩٣) قارن الإرشاد ص ١٨٦.

(٩٤) الملل ص ٣٩.

(٩٥) المواقف طبعة استامبول ١٢٨٩ هـ ص ٦٢٢.

(٩٦) الفرق بين الفرق ص ١١٤، ١٢٨؛ وأصول الدين ص ١١ ـ ١٢، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٩٧) تأويل مختلف الحديث ص ٢١ ـ ٢٢.

(٩٨) روضات الجنات ص ٤٢.

(٩٩) الانتصار ص ٥١ و٥٢ و٥٣ و٩٤ و١٥٩.

(١٠٠) عيون التواريخ ص ١٣ و.

(١٠١) شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨.

(١٠٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين طبع مصر ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٨ م ص ٤١.

(١٠٣) كتاب الحيوان ج ٥ ص ٣ ـ ٥؛ وانظر الكلام على الكمون فيما يلى.

(١٠٤) إرشاد ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(١٠٥) الإحكام ج ٤ ص ٩.

(١٠٦) تأويل مختلف الحديث ص ٢٤.

(١٠٧) نفس المصدر ص ٢١ ـ ٥٣.

(١٠٨) أصول الدين للبغدادى ص ٢٩٣.

(١٠٩) كتاب الانتصار ص ١٦.

(١١٠) الفرق بين الفرق ص ١١٤.

(١١١) أصول الدين ص ٢٦.

(١١٢) عيون التواريخ ص ٦٨ و ؛ وينسب كثير من المؤلفين الإسلاميين إلى البراهمة أنهم أنكروا النبوات؛ ومن أقدم هؤلاء الإسلاميين رجل من الزيدية يسمى القاسم بن إبراهيم الحسنى، المتوفى عام ٢٤٦؛ فهو يقول فى كتاب له عنوانه: «الرد على الرافضة»، مخطوط بمكتبة برلين رقم Glaser 101 ص ١١٢. «وما قالت به الرافضة فى الأوصياء من هذه المقالة فهو (قول) فرقة كافرة من أهل الهند يقال لها البرهمية تزعم أنها بإمامة آدم من كل رسول وهدى مكتفية، وأن من ادعى بعده نبوة أو رسالة فقد ادعى دعوى كاذبة ضالة». ويكرر القاسم هذا الكلام فى رسالة أخرى له. راجع كتاب الدكتور بينيس عن مذهب الجوهر الفرد، ط. القاهرة، ١٩٤٦، ص ١١٩ ـ ١٢٠. ويذكر الباقلانى (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) فى كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، مخطوط رقم ٦٠٩٠ بمكتبة باريس ص ٣١ و ، فى باب الكلام على البراهمة: «وقد افترقت البراهمة على قولين: فمنهم من جحد الرسول، وزعم أنه لا يجوز فى حكمة الله وصنعه أن يبعث رسولاً إلى خلقه، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق سبحانه؛ وقال الفريق الآخر إن الله تعالى ما أرسل رسولاً سوى آدم ﷺ، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه؛ وقال قوم منهم: بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده، وأنكروا نبوة مَن سواه؛ وهذا جملة قولهم»؛ قارن الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٦٣ طبعة مصر ١٣٤٧ هـ.

(١١٣) نشرها محمد كرد على ضمن مجموعة رسائل البلغاء طبعة مصر ١٣٣١ هـ ـ ١٩١٣ م ص ١٢٠.

(١١٤) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٨٥ ـ ٨٩ من طبعة عام ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م.

(١١٥) لسان الميزان جـ ١ ص ٦٧.

(١١٦) فى أصل زوائل ولعلها زوامل، والزاملة البعير الذى يحمل المتاع.

(١١٧) تأويل مختلف الحديث ص ٥٣.

(١١٨) الحيوان جـ ٢ ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١١٩) نفس المصدر جـ ٤ ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٢٠) الفصل جـ ٣ ص ١٠ و١١.

(١٢١) كتاب المواقف ص ٥٥٧ ـ ٥٦٣.

(١٢٢) انظر أيضًا مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥.

(١٢٣) انظر أيضًا كتاب إعجاز القرآن طبع القاهر ١٣١٥ هـ ص ١٨ ـ ٢٨ ـ و٥٤ و١١٦ و١١٧ ـ ١١٨ و١١٩ ـ ١٢٠.

(١٢٤) الملل ص ٧٥.

(١٢٥) فِصَل جـ ١ ص ٨٦ ـ ٨٨ وجـ ٣ ص ١٠ ـ ١٤.

(١٢٦) حجج النبوة طبع القاهرة ١٣٥٢ ـ ١٩٣٣ م ص ١٤٧.

(١٢٧) مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥.

(١٢٨) ملل ص ٣٩.

(١٢٩) الفرق ص ١٢٨؛ وأصول الدين ص ١٠٨.

(١٣٠) الانتصار ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٣١) حيوان جـ ٥ ص ١٥٣ ـ ١٥٤ والمواقف ص ٥٥٩ ـ ٥٦٢.

(١٣٢) مواقف ص ٥٦١.

(١٣٣) معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسى طبعة مصر ١٣١٦ هـ جـ ١ ص ٥٧.

(١٣٤) الحيوان جـ ٤ ص ٣٠ ـ ٣٢ وجـ ٦ ص ٨٥ وما بعدها.

(١٣٥) ضمن رسائل الجاحظ طبع مصر ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٣ م ص ١٤٣ وما بعدها.

(١٣٦) حيوان جـ ٤ ص ٣٠ و٣٣.

(١٣٧ ـ ١٣٨) حيوان جـ ٤ ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٣٩) حيوان جـ ٤ ص ٣٢.

(١٤٠) حيوان جـ ١ ص ١٦٩.

(١٤١) حيوان جـ ١ ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

(١٤٢) حيوان جـ ٤ ص ٥. وفى النص زيادة وتصحيح بحسب النشرة الجديدة للحيوان.

(١٤٣) حيوان جـ ٥ ص ١٦٤، ورسالة الرد على النصارى طبعة مصر ١٣٤٤ هـ ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٤٤) أشعرى: مقالات ص ١٦٧، ١٨٩ ـ ١٩١.

(١٤٥) نفس المصدر ص ١٩٠.

(١٤٦) كما قال القمى والخوانسارى وصاحب تاريخ بغداد (جـ ٦ ص ٦٧).

(١٤٧) ضحى الإسلام جـ ٦ ص ١٠٦ ـ ١٢٦، وانظر أيضًا أمالى المرتضى جـ ١، وسرح العيون.

(١٤٨) مروج الذهب للمسعودى جـ ٦ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ طبعة باريس.

(١٤٩) وفيات الأعيان: ترجمة أبى الفتح الشهرستانى.

(١٥٠) حيوان جـ ٦ ص ٨٩.

(١٥١) تاريخ بغداد جـ ٦ ص ٩٧.

(١٥٢) انظر أيضًا نقد النثر لأبي الفرج قدامة بن جعفر (طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ ص ١١٦ ـ ١١٧) تجد أثر اصطلاحات المتكلمين في الشعر، وتجد أن قدامة يذكر أبياتًا يستحسنها للمتكلمين، منها أبيات للنظّام.

(١٥٣) عيون التواريخ ص ٦٨ و.

(١٥٤) أمالي المرتضى جـ ١ ص ١٣٣.

(١٥٥) تأويل مختلف الحديث ص ٢١، انظر أيضًا أنساب السمعاني.

(١٥٦) قارن نقد النثر لقدامة بن جعفر ص ١١٧.

(١٥٧) أدب الجاحظ طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م ص ٧٢.

(١٥٨) التنبيه ص ٢٨.

(١٥٩) S. Horovitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1940, S. 10 Theology, p. 142.

وقارن Macdonald, Theology ص ١٤٢.

(١٦٠) ملل ص ٣٩.

(١٦١) نفس المصدر ص ٣٨.

(١٦٢) مقالات الإسلاميين ص ٣٤٧، ٤٠٤.

(١٦٣) حاول جالينوس الذي كان يمثل آراء الراقيين أن يثبت أن التفكير لا يتم بدون حركة وأن كل فعل للعقل حركة؛ انظر كتاب مذهب الذرة ص ٧٣ هامش.

(١٦٤) فرق ص ١٢٢، والظاهر أن هذا نقل عن ابن الراوندي؛ ويشك الأشعري في صحة نسبة هذا الرأي للنظّام ـ انظر المقالات ص ٤٢٨.

(١٦٥) ملل ص ٤٠، ولكن لم أجد هذا الرأي عند الأشعري، ولم يذكر الأشعري أنه أنكر الجن بل أنكر أن يكون الجن يخدمون الناس أو يخبرونهم بغيب، وله في ذلك تعليل. ويؤخذ من كلام الأشعري (ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧) أن النظّام لا ينكر الجن ولا الشياطين، ولعل نسبة إنكار الجن إلى النظّام جاءت من أنه كذّب من رأى الجن من الصحابة.

(١٦٦ ـ ١٦٧ ـ ١٦٨ ـ ١٦٩) انظر مقالات الإسلاميين ص ٣٤٧، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٣٣، ٣٣٤ على التوالي.

(١٧٠) حيوان جـ ٥ ص ١٢٠ ـ ١٢١، جـ ٣ ص ٧٩ ـ ٨١، جـ ٥ ص ٧٨ ـ ٧٩، جـ ٦ ص ٦٢ ـ ٦٧.

(١٧١) Max Horten: Die Lehre vom Kumun bie Nazzam, ZDMG. 1909, S. 774 ff.

(١٧٢) كان الأولى أن يشير هورتن إلى مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المعتزلة، وإلى مباحثهم الطبيعية خصوصًا وأن أهل السنة متأخرون عن المعتزلة.

(١٧٣) حيوان جـ ٢ ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٧٤) حيوان جـ ٤ ص ١٠٦.

(١٧٥) حيوان جـ ٣ ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٧٦) يظهر أن النظّام كان يعرف الفارسية.

(١٧٧) حيوان جـ ٦ ص ٧٧ ـ ٧٨؛ ثم انظر كيف يتأثر الجاحظ بمذهب أستاذه؛ فهو مثلاً يقص ما رُوى له من أن التمّرة تضع ولدها، وقد التف على عنقه أفعى؛ ثم يقول: «ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له؛ ولكن لِيَكُنْ قلبك إلى إنكار أمْيَل؛ وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاته الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلمًا؛ فلو لم يكن في ذلك

إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه» حيوان جـ ٦ ص ١٠.

(١٧٨) حيـوان جـ ٦ ص ١٦، وينسب شـريـنر إلى النظّام أنه تابع أرسطو فى القـول بأن الشك هـو أول خطوات المعرفة، انظر Martin Schreiner: Studien uber Jeschua ben Jehuda: Berlin 1900, S. 9.

(١٧٩) البيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ٢٦٨ طبعة مصر ١٢٥١ هـ ١٩٣٢ م.

(١٨٠) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد جـ ٢ ص ٤٨.

(١٨١) حيوان جـ ٥ ص ١٢، وفى الأصل مغيبات العلى، وأظنها العلل.

(١٨٢) نفس المصدر ص ١٣.

(١٨٣) H. S. Nyberg, Zum Kampf zwischen Islam und Manichaismus, Orientalistische Literaturzeitung, 1929 S. 426 - 427.

(١٨٤) المقابسات ص ٢١ وص ٥٤ القاهرة ١٣٤٧ هـ ١٩٢٥ م.

(١٨٥) جـ ١ ص ٨٩ ـ ٩٠؛ انظر ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٣٣.

(١٨٦) فهرست ص ١٧٩ ليبتزج ١٨٧١.

(١٨٧) كتاب الانتصار ص ١٧، ٢٤، ٣٥.

(١٨٨) طبعة بيروت ١٩٢٧ ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٨٩) حيوان جـ ٥ ص ١٤.

(١٩٠) الفصل جـ ٥ ص ٤٧؛ وقارن مقالات الإسلاميين ص ٣٣٥.

(١٩١) كتاب الانتصار ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٩٢) يجد القارئ اعتراضات ابن الراوندى على النظّام ورد الخياط عليها فى مواضع كثيرة من كتاب الانتصار.

(١٩٣) كتاب الانتصار ص ٣٢ ـ ٣٥.

(١٩٤) نفس المصدر ص ٤٣ ـ ٤٤، ص ٤٩.

(١٩٥) الانتصار ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٩٦) الحيوان جـ ٦ ص ١١.

(١٩٧) نفس المصدر جـ ٣ ص ٣٤.

(١٩٨) حيوان جـ ٣ ص ٧٩ ـ ٨٠.

(١٩٩) الأمالى جـ ١ ص ١٣٢.

(٢٠٠) بغدادى: فرق ص ١١٤، وأصول الدين أيضًا، ابن شاكر فى عيون التواريخ ص ٦٨ و .

(٢٠١) انظر ص ٢٨ مما تقدم.

(٢٠٢) ملل ص ٤٠، وراجع كلام النوبختى فى مسألة الإمامة فيما يلى.

(٢٠٣) شرح نهج البلاغة جـ ٢ ص ٤٨.

(٢٠٤) شرح نهج البلاغة جـ ٢ ص ٤٨.

(٢٠٥) حيوان جـ ٢ ص ٨٣.

(٢٠٦) الحيوان جـ ١ ص ٣٠.

(٢٠٧) نجد ذلك فى إنكاره لمذهب الجوهر الفرد مثلاً وفى أن معظم الأدلة لإثبات الجوهر الفرد كأنها مأخوذة من النقد الذى وجه للنظّام؛ انظر كتاب مذهب الذرة الإسلامى، ص ١١ وما يليها.

(٢٠٨) كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين محمد بن أحمد الملطى المتوفى عام ٣٨٨ هـ طبعة استامبول ١٩٣٦ ص ٣٠.

(٢٠٩) نفس المصدر المتقدم ص ٣٠، والشهرستانى ص ٣٤.

(٢١٠) نهاية الإقدام للشهرستانى طبعة اكسفورد عام ١٩٣١ ص ١٨٠.

(٢١١) الفصل، جـ ٤ ص ١٤٧.

(٢١٢) الحيوان جـ ٤ ص ٦٩.

(٢١٣) ذكر البغدادى فى الفرق بين الفرق كتبًا كثيرة على النظّام من مختلف الفرق ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢١٤) نفس المصدر المتقدم ص ٣١.

(٢١٥) حيوان جـ ٣ ص ١٨.

(٢١٦) فهرست ابن النديم ص ٢ طبعة مصر.

(٢١٧) ابن المرتضى: المعتزلة ص ٢٩، ٣٠.

(٢١٨) Horten, Systeme, S. 190.

(٢١٩) يعتبر واصلُ بن عطاء العقل أحد المصادر التى يعرف منها الحق، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع ـ كتاب الأوائل لأبى هلال العسكرى، مخطوط ٥٩٨٦ بپارس ص ١٩٥ ظ، نقلاً عن الجاحظ.

(٢٢٠) Steiner; Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig. 1865.

(٢٢١) H. Galland, Essai sur Les Mutazilites, les rationalistes de l'Islam.

(٢٢٢) شهرستانى ملل ص ١٨.

(٢٢٣) نهاية الإقدام للشهرستانى، اكسفورد، ١٩٣١ ص ١٨٠، والملل ص ١٨.

(٢٢٤) E. Renan: Averroes ef l'Averroisme, Paris, 1925 pref. VII, avertis, 11; p 89.

(٢٢٥) Carra de Vaux: Avicenne, Paris, 1900, p. 15, 27.

(٢٢٦) راجع تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى مخطوط رقم ٣٦٦٦ تاريخ بدار الكتب المصرية ترجمة الكندى (ص ١٨) (تبيّن لى أن هذا الكتاب مع صحة نسبته للبيهقى هو تتمة صوان الحكمة للسجزى)؛ ونزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعة (ص ١٨٣)، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ـ ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، طبعة القاهرة ١٩٣٨ ص ١١٧؛ و Ibrahim Madkour, La place d'Alfarabi dans l'Ecole philosophique musulmane, Paris, 1934. p 5. 8 - 9.

(٢٢٧) المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩.

(٢٢٨) انساب السمعانى ص ٥٦٤.

(٢٢٩) تأويل مختلف الحديث ص ٢١.

(٢٣٠) التبصير فى الدين، مخطوط بمكتبة الأزهر.

(٢٣١) وذكر الذهبى فى تاريخه أن النظّام سقط من غرفة وهو سكران فهلك (كتاب الانتصار ص ١٨٩).

(٢٣٢) انتصار ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢٣٣) طوق الحمامة ص ١٢٢ طبعة ليدن ١٩١٤.

(٢٣٤) الأغانى جـ ٧ ص ١٥٤، جـ ٢ ص ١٤٧، جـ ٢١ ص ١٥١ ـ ١٥٢.

ومن شعره النظّام فى مليح نصرانى (ابن شاكر ص ٦٨ و):

ومُزَنّر قسم الإلهُ مثاله نصفين، من غصن ومن رمل

فإذا تأمل فى الزجاجة ظلّه جرحته لحظةُ مُقلة الظلّ

ويذكر ابن خلكان فى ترجمة بهاء الدين بن شداد الفقيه الشافعى أبياتًا لشاعر فى طيلسان:

يا طيلسانَ أبى حمران قد بَرِمَت
منك الحياة، فما تلتذّ بالعمر
فى كل يومين رفّاء يجدده
هيهات ينفع تجديد مع الكبر
إذا ارتداه لعيد أو لجمعته
تنكب الناس، أن يبلى من النظر

وهذا البيت الثالث قد أخذه من قول النظّام، بفتح النون وتشديد الظاء المعجمة، أبى إسحاق بن سيار البلخى المتكلم المعتزلى فى وصف غلام: رقيق البشرة

أهيف إن بُزّت سرابيله
عُلّقه الجوُّ من اللطف
يجرحه الناس بألحاظهم
ويشتكى الأيماء بالكف

(ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٥٣٤).

(٢٣٥) حكى ابن شاكر فى عيون التواريخ (ص ٦٨ ظ) عن النظّام انه قال:

أما ترى الصبح قد لاحا
فقم بنا، نباكر الراحا
خذها، فقد صاحت الديوك
وقد حن إليها الفؤاد وارتاحا
عروس دنّ تسر شاربها
تخالها فى الزجاج مصباحا

(٢٣٦) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ١٢٠.

(٢٣٧) جـ ١ ص ١٣٦ من الحيوان.

(٢٣٨) حيوان جـ ٥ ص ٦١.

(٢٣٩) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢٤٠) لسان الميزان جـ ١ ص ٦٧.

(٢٤١) Horten, Systeme p. 197.

(٢٤٢) الحيوان جـ ١ ص ٣٠.

(٢٤٣) مقالات الإسلاميين، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢٤٤) نفس المصدر ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢٤٥) فرق ص ١١٧.

(٢٤٦) الانتصار ص ١٧٢.

(٢٤٧) ويؤخذ من السياق أن إبراهيم أراد أن يبرهن على أن عدم تناهى الحركة من آخرها لا ينافى التوحيد، بل الذى ينافيه كون الحركة غير متناهية من أولها، لأن هذا يوجب أن يكون الفاعل لم يسبق فعله، ولم يكن موجودًا قبله؛ وكان سبب هذا البحث أن أبا الهذيل العلاف قال بوجوب تناهى الحركة من أولها وأنه لا بد أن يكون لها أول ابتدئت منه، وإلا لم يكن الجسم محدثًا، ولكان فى هذا نفى المحدث، وأراد أبو الهذيل

أن يبالغ فى الحرص على التوحيد، فظن أن عدم تناهى الحركة من آخرها يعارض التوحيد، ولذلك قال بأن حركات أهل الآخرة تنتهى بورود الكون الدائم عليهم، وقد رد عليه النظّام وغيره فى ذلك (انظر كتاب الانتصار ص ١٠ ـ ١٤، وقارن التهافت للغزالى ـ طبعة بيروت ١٩٢٧ ص ٨٠).

(٢٤٨) شرح نهج البلاغة جـ ٢ ص ٤٨.

الباب الثاني
آراء النظّام

تمهيد:

قبل الدخول فى تفصيل آراء النظّام يحسن أن أُقَدِّم لذلك ببيان الطريقة التى سأتبعها فى الكلام عن هذه الآراء، ثم أُعَقِّب ذلك بذكر أقسامها، بحسب أمهات المسائل التى يدور حولها البحث.

يميل كثيرٌ من الباحثين المستشرقين فى دراستهم لآراء الإسلاميين إلى ردِّها لفلسفة قوم من الأوائل؛ كاليونان أو الفرس أو الهنود، كأنهم يفترضون أن التفكير الإسلامى خِلْوٌ من الابتكار، وأنه ليس له خصائص يتميَّز بها، ولا مسائل خاصة به؛ ومنهم مَن يغلو فى اتباع هذه الطريقة أيضًا فى دراسة مذاهب المتكلمين حتى التى ظهرت فى أوائل عهد المسلمين بالفكر الأجنبى، بل وقبل معرفتهم له، كما فعل س. هورو فتز (S. Horovitz) عند كلامه عن النظّام وغيره من كبار المعتزلة فى بحثه المُسَمَّى: «أثر الفلسفة اليونانية فى تطور علم الكلام[1]؛ فهو يَردُّ تفكير النظّام كلّه إلى فلسفة أهل الرواق حتى ما كان منه راجعًا إلى أصول اتفق عليها المعتزلة من أول أمرهم؛ وقد تكلَّف هوروفتز لذلك تكلفًا ظاهرًا، حتى فى آراء لم ينفرد بها الرواقيون أو لم يشتهروا لقولهم بها: ولو أن النظّام عرف فلسفة الرواقيين معرفة جيدة، وكان مولعًا بتطبيقها لما قال كل ما ينسبه له هوروفتز[٢]؛ وهذه الطريقة التى سار عليها بعض المستشرقين لا تخلو من غُلوّ، لأن الباحث يستقبل بحثه وقد سبق إلى قلبه ما يوجه حكمه ويسيِّره فى طريق معيَّن؛ هذا إلى أنها مما يحول دون معرفة ما كان للفلسفة الإسلامية من شأن

فى تاريخ الفكر الإنسانى وما كان لها من مسائل انفردت بها ومن طريقة خاصة فى معالجتها ومن تناول لها بما يتمشى مع جملة العقائد الإسلامية.

على أن بين مؤرخى المقالات بين الإسلاميين من دَفَعَه التعصب على المخالفين له فى الرأى إلى عرض آرائهم فى صورة مشوّهة، ومَنْ جعل يسرف فى إرجاع الكثير منها إلى مذاهب غير المسلمين من ثنوية وبراهمة وفلاسفة ملحدين، وذلك رغبة منه فى الحطّ من قدرها أو التنفير منها أو إقناع عوامّ قومه بوجهة نظره الخاصة التى لم يصل إليها بالنظر، ولكنه يعتبر كل ما عداها فضائح، وهذا ما فعله البغدادى وغيره؛ وينبغى ألا نثق كثيرًا بما يقوله هؤلاء الكُتَّاب، لأنهم اعتمدوا فى الغالب على إلزامات وصل إليها خصوم المعتزلة ولأنهم تصوَّروا آراء المتقدمين على ضوء معارف عصرهم أحيانًا. وهل يتحتم أن تكون كل فكرة عند فلاسفة الإسلام أو متكلميه مأخوذة عن أصل أجنبى؟ وهل كانت أسباب ظهور الفكر الإسلامى عوامل خارجية بفعلها نشأ، وتحت تأثيرها تطور؟، وإذا كان العرب قد أخذوا شيئًا عن غيرهم ولا سيما فى هذا العصر الذى نتكلم عنه، فهل نقلوه نقلاً لا تصرُّف فيه، أم هم أخضعوه لثقافتهم وعقائدهم خاصة، ومزجوه، بهما واختاروا منه ما أرادوا طبقًا لذلك، ورفضوا منه ما أرادوا، كما فعل من عداهم من جميع المفكرين؟ إن القول بأنهم لم يكونوا إلا ناقلين قولٌ مردود، وهو مما تأباه طبيعة العقل الإنسانى، لأنه بطبيعته يتهدى من أمور إلى أمور، ويزن الرأى ويقلبه على مختلف وجوهه، ويسير معه إلى ما يلزم عنه من آراء قد يكون بعضها جديدًا بالنسبة لأصحابها، وإن وافق آراء لقوم سابقين(٢)، هذا إلى أن من المعروف فى تاريخ الفكر الإنسانى أن الظروف الثقافية المتماثلة والحاجات المتماثلة للدفاع عن العقائد كثيرًا ما تؤدى إلى نتائج وآراء متماثلة.

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الدولة الإسلامية قد شملت أممًا بأكملها بما كان لها من علوم أو فلسفة أو دين، وكان الفكر الإسلامى وليد الاتفاق أو التعارض بين الإسلام وما عداه؛ وإذن فقد تأثرت الثقافة العربية بما أحاط بها أو وصل إلى أهلها من الثقافات الأجنبية، وهذا أمر طبيعى فى كل ثقافة، فقد تأثر مفكرو

اليونان بثقافة الأمم الشرقية وانتفعوا بها، وتأثرت الفلسفة الأوروبية فى أوائل العصور الحديثة بفلسفة القرون الوسطى الغربية والشرقية. ولا جدوى من إنكار أن مفكرًا كالنظّام نبغ فى عصر ترجمة الثقافات الأجنبية، وأن ثقافة هذا العصر كانت متنوعة، وأنه كان من الطبيعى أن يتغذى عقله ويتكوَّن متأثرًا بهذه الثقافات، بحيث لا يكون تفكيره مبتكرًا من كل وجه؛ فأما الذى يجب أن يُرفض فهو القول بأن كل فكرة له أو رأى رآه مأخوذ عن قوم سبقوه، لأن هذا يترتب عليه محو الخصائص التى يتميَّز بها التفكير الفردى، وهو أمر لا شك فيه، والتى تتميَّز بها كل ثقافة، وهى الخصائص التى تكون مستمدة من عبقرية أهلها وظروفهم التاريخية والثقافية وأحوالهم بوجه عام؛ وسيتبيَّن من كلامنا أن النظّام، وإنْ يكن قد انتفع بما فى الثقافات الأجنبية، فإنه عارض الكثير منه، وأخذ ما أخذه مع التحوير والتصرُّف، وأضاف إلى ذلك شيئًا من عنده.

وإن محاولة ردّ آراء المتكلمين الأولين إلى مصادر أجنبية بعينها بَحْثٌ ليس له قيمة كبيرة فوق ما فيه من مشقة وعسر، وذلك لعدم معرفتنا الدقيقة بمذاهب المتكلمين لا من حيث الاصطلاحات ولا من حيث الآراء نفسها من جهة ولعدم معرفتنا بمقدار المذاهب والآراء الفلسفية التى كانت منتشرة فى الجزء الشرقى من الإمبراطورية الإسلامية والتى وجدها المعتزلة أمامهم من جهة أخرى؛ وليس بين أيدينا حتى الآن من المصادر القديمة ما يعين على ذلك. ومما يزيد الأمر صعوبة أن خصوم المعتزلة جاءوا بعدهم فنظروا فى آرائهم، واستعملوا طريقة الإلزام فى إبطالها، واستنتجوا منها ما لم يقصده أصحابها، ثم أنهم تصوَّروا آراء المتقدمين على ضوء ثقافة عصرهم، فقوّلوهم ما لم يقولوا، وأفسدوا علينا معرفة آرائهم، ونسبوها إلى الفلسفة، وكم رُميت الفلسفة بأشياء هى منها بريئة[٤]. ولهذا فإنى أفضل فى هذا البحث الصغير أن أبيّن آراء النظّام فى مجموعها مستندًا إلى المصادر العربية، لأبيِّن بقدر الإمكان أن له مذهبًا فلسفيًا متّسق الأجزاء، وذلك إسراف فى إرجاع آرائه إلى أصول أجنبية، أو إشارة إلا لما جاء فى كتب الباحثين فى هذا من غير الموضوع، محاولاً ترجيح رأى على آخر أو رفض الرأيين مؤيدًا ذلك بما عندى من النصوص العربية؛ وأترك لبحث آخر

بيانَ صلة آراء النظّام وغيره من المتكلمين، بعد معرفتها المعرفة العلمية الكافية، بالمذاهب الأخرى بعد معرفة مقدارها وتحديدها على نحو يتفق مع التحقيق العلمى؛ فالمهم أولاً هو بيان آراء المتكلمين على حقيقتها.

أما تقسيم آراء النظّام فنلاحظ أنه متكلم متفلسف، يشارك المعتزلة فى آرائهم الأساسية مع شىء من المباينة، ويعالج مسائل فلسفية مُكثِرًا من ذلك.

ولو نظرنا فى جملة آرائه لوجدنا موضوعاتٍ أساسية تدور حولها هذه الآراء، ونستطيع أن نقسمها بحسب الموضوعات إلى الأقسام، الآتية: القسم الإلهى، ومحوره ذات الله وصفاته وأفعاله وطريقة معرفته؛ وقسم الإنسان وموضوعه الإنسان وقواه وملكاته؛ والقسم الطبيعى، وموضوعه العالم المادى؛ والقسم الأخير يشمل فلسفته الخلقية؛ ويلى ذلك آراء النظّام فى الإمامة، وتأثيره فى الأجيال التالية باختصار.

القسم الإلهى

الله . ذاته . صفاته . طريقة معرفته . أفعاله

لا يخالف النظّام فيما يتعلق بذات الله ما يعم سائر المعتزلة من تنزيه الله التنزيهَ المطلق، وإثباته ذاتًا قديمة، ونفى الصفات الزائدة على الذات، وقد حكى عنه ذلك الأشعرى[٥]، والشهرستانى[٦].

ويرجع نفى الصفات إلى عهد واصل بن عطاء، مؤسس مذهب المعتزلة، فهى فكرةٍ إسلامية قديمة، وإن كانت قد تأثرت إلى جانب الأصل الإسلامى بما تطلبه النقد والدفاع بين الإسلام وغيره من الديانات والمذاهب الدينية والفلسفية[٧]؛ ويصرِّح الشهرستانى بأن هذه المقالة كانت فى بدء أمرها «غير نضيجة»، وأن واصلاً كان يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليّين؛ ولكن أصحاب واصل، فى دور جاء بعد ذلك، قرأوا كتب الفلاسفة، فتأثروا بآرائهم وأخذوا منهم أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه كما فعل أبو الهذيل العلاف[٨]، بل يصرِّح الأشعرى[٩] أن المعتزلة أخذوا عن الفلاسفة رأيَهم فى ذات الله، ومنعهم خوفُ السيف من إظهار ذلك صريحًا،

فأظهروا معناه ينفى الصفات؛ وهو يقول فوق هذا إن أبا الهذيل أخذ رأيه فى ذات الله عن أرسطاطاليس الذى قال فى بعض كتبه إن البارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله... فأعجب أبو الهذايل بذلك، وقال علمه هو هو، وقدرته هى هو[١٠].

لم أجد للنظّام شيئًا يخالف ما تقدم فيما يتعلق بذات الله، لأن هذه المقالة فى جوهرها تعمُّ سائر المعتزلة؛ أما فى الصفات فبيّن النظّام وبين أستاذه فرق يسير: ذهب أبو الهذيل إلى إثبات صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات وإلى أن معنى إضافة صفات الذات كالعلم إلى الله هو إثباتُ علم، هو الله، ونفىُ الجهل عنه، ودلالةٌ على معلوم كان أو يكون[١١]؛ ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر، ومعنى أنه حىٌّ هو معنى أنه قادر، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم إنما هو لاختلاف موضوعها المعلوم والمقدور[١٢]، ولكن أبا الهذيل لم يقل إن الله علمٌ[١٣].

أما النظّام فيقول أيضًا بنفى الصفات الزائدة على الذات، ويقول: «إن الله لم يزل عالمًا حيًّا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم؛ وكذلك قوله فى سائر صفات الذات»؛ وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته، ونفىُ ضدّ هذه الصفة عنه؛ وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما يُنفى عن الله من وجوه النقص؛ فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حىّ؛ وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسُّع، وإنما هو إثبات ذاته. «والوجه» عنده أيضًا، على سبيل التوسع، ومعناه «الذات»، كما تقول العرب، لولا وجهك لم أفعل، أى لولا أنتَ، «والوليد» معناها النعمة، ويقول النظّام: لله علم وقدرة توسعًا، وحقيقتُه إثباتُه عالمًا قادرًا؛ «وكان لا يقول: له حياة وسمع وبصر، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال: أنزله بعلمه (٤ : ١٦٦)، وأطلق القوة فقال: أشد منهم قوة (٤١ : ١٥)، ولم يطلق الحياة والسمع والبصر»[١٤].

وفى كتاب «تبصرة العوام فى معرفة مقالات الأنام[١٥]» كلامٌ فى الصفات ينسب للنظّام لم أجده فى غير هذا الكتاب: «اعلم أن النظّام وأتباعه قالوا إن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغى أن يُقال لها أشياء

أو أجسام أو أعراض، ولا يُقال إنها جزءٌ ولا يُقال إنها بعض منه؛ لأنها صفات، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى؛ ويقول: أفعال العباد صفاتهم، وصفاتهم هم، وليست جزءًا منهم؛ وهى أعراض وليست أجسامًا، وليست أشياء......».

فالنظّام يقول إن الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا أجسام ولا أعراض؛ وأغلب الظن أنه منع من هذا لأن إثبات الصفة عنده هو إثبات الذات، ونفى ضد الصفة عنه؛ ولا يُقال عن الذات إنها جسم أو عرض أو نحوه.

وللنظّام رأى فى الإرادة يظهر أنه يخالف رأى أستاذه ورأى غالبية المعتزلة؛ يذكر أصحاب المقالات أن أبا الهذيل أثبت لله صفات الذات على أنها ذاته، وأثبت إرادات لا محل لها، يكون الله بها مريدًا، وقال إن إرادة الله غير مُراده؛ وإرادته لما خَلق هى خَلْقُه له، وخلقه للشىء غير الشىء؛ والخلق عنده قولٌ لا فى محل، وهو قول الله للشىء: كُنْ[١٦].

على أن الروايات مختلفة فى رأى المعتزلة فى الإرادة، فيحدثنا هورتن (Hort- en, Probleme, 125) نقلاً عن ابن المرتضى فى «البحر الزخَّار» (مخطوط برلين (Glaser 230)) أن المعتزلة قالوا إن الله مريد على الحقيقة، وأنكر ذلك النظّام والكعبى، ومعنى أن الله مريد للشىء عندهما أنه فعله على حسب علمه أو أمر به؛ وإنهم قالوا إنه مريد بإرادة حادثة؛ وهذا القول الأخير يُؤخذ مما حكاه الأشعرى عن المعتزلة فى كتاب «الإبانة عن أصول الديانة»، مخطوط رقم ١٠٧ عقائد، بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص ٩٩) من أنهم لم يقولوا إن الله لم يزل مريدًا، لأن الله عندهم مريد بإرادة مخلوقة. ويقول الأشعرى[١٧] إن المعتزلة بأسرهم قالوا إن الوصف لله سبحانه بأنه مريد، من صفات الفعل. وجاء فى كتاب المواقف[١٨] للإيجى أنه قيل فى تعريف الإرادة إنها «اعتقادُ النفع أو ظنّه، وقيل: مَيْلٌ يتبع ذلك». ويقول الجرجانى إن هذين التعريفين على رأى المعتزلة. ولكننا نجد فى مُفصَّل المحصّل لنجم الدين الكاتبى[١٩] ما يأتى: «قال: اتفق المتكلمون على أنه مريد، لكنهم اختلفوا فى معناه إلى آخره، أقول: ذهب أبو الهذيل والنظّام والجاحظ والبلخى والخوارزمى إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة فى الشاهد والغائب إلا الداعى والصارف؛ وذلك فى حقنا هو العلمُ باشتمال

الفعل على مصلحة أو اعتقادُ ذلك أو ظنُّ ذلك؛ ولما استحال فى حق الله تعالى الاعتقاد والظن، فلا جرم قلنا: لا معنى للداعى والصارف فى حقه إلا علمُه باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة. وأما أبو الحسين البصرى فإنه حكم بكون الإرادة زائدة على الداعى والصارف فى الشاهد ونفاها فى الغايب؛ هكذا نقل عنه الإمام فى بعض كتبه، ونقل عنه هاهنا أنه قال إنها فى حقه تعالى عبارة عن علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد؛ وهذه العبارة مُشْعِرة بأنه يذهب إلى أن الإرادة مغايرة للداعى، لأن العلم بالمصلحة الداعية إلى الإيجاد غير تلك الداعية لوجوب تغاير العلم للمعلوم؛ وذهب النجار إلى أن معناه، أى معنى كونه تعالى مريدًا لذاته، أنه غير مغلوب ولا مُسْتَكْرَه؛ وذهب الكعبى إلى أن معناه فى أفعال نفسه علمُه بها، وفى أفعال غيره كونُه آمرًا بها؛ وعند أصحابنا وأبى على وأبى هاشم من المعتزلة أن الإرادة صفة زائدة على العلم قائمة بذاته تعالى».

وفى مخطوط للإمامية مجهول المؤلف والعنوان، وهو رقم ١٢٥٢ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ١٨ و: «مسألة فى استحقاقه لكونه تعالى مريدًا أو كارهًا: اختلف الناس فى استحقاق الإرادة، فذهب البصريون من أهل العدل (إلى أن الإرادة) تسمية لا حقيقة؛ لأن الإرادة زائدة على الداعى؛ وذهب البغداديون مع محققى الإمامية إلى أن الداعى كافٍ فى وقوع الفعل، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: قد اتفقنا كلنا أن الداعى، إذا دعى إلى الفعل، يتحتم وقوعه عند الداعى وارتفاع الصوارف؛ وإذا تحتم الفعل أو صار أولى بالوقوع لأجل الداعى، فمن ادعى زيادة يحتاج إلى دليل؛ واستدل من أثبت الإرادة بزيادة على الداعى بأن قال: الداعى إلى الفعل داعٍ إلى إرادة للفعل؛ والذى يدل على أنه داعٍ إلى إرادة للفعل أنَّا نعلم أن مَن كان بينَ يديه أرغفة متساوية فى الداعى، وكذلك كلُّ فعلين تساويا فى الداعى، ويقع أحدهما دون الآخر، فلا بدّ من مرجِّح، وإلاّ وقع الفعلان؛ وذلك المرجِّح هو الإرادة التى تفعل لأجل الداعى».

ونجد أن القاضى عبد الجبار[٢٠] يثبت الإرادة لله لوقوع أفعاله على وجه دون وجه.

أما النظّام فهو يذهب إلى أن الإرادة لا تُضاف إلى الله على الحقيقة، وأنه إذا وُصف بها شرعًا فى أفعاله «فالمُراد بذلك أنه خالقُها ومُنْشِئها على حسب ما عَلِم»[٢١]، وإذا وُصف بأنه مريد لأفعال العباد أو لقيام الساعة فمعناه أنه آمر بذلك أو حاكم أو مخبر به؛ ويزيد الشهرستانى: «وإن وُصف بكونه مريدًا فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط»[٢٢]؛ فالإرادة عند النظّام هى المراد، «كما أن الخلق والتكوين والابتداء هى المخلوق والمكوَّن والمُبْتَدأ»[٢٣].

هذه النصوص صريحة فى نفى الإرادة بمعناها الحقيقى وفى أن إرادة الله للأشياء هى خلقها على حسب العلم، وأن معنى الإرادة هو العلم، فما هذا الرأى الغريب الذى يذهب إليه النظّام؟

بيّن الأستاذ أحمد أمين[٢٤] أن مسألة الإرادة كانت من أهم مسائل الصفات، وأن تعلّق الإرادة القديمة بالمُحْدَث بعد أن لم تكن متعلّقة به يؤدى إلى التغيُّر فى ذات الله؛ وكذلك القول فى العلم والقدرة، ولذلك نفى المعتزلة الإرادة بمعناها الحقيقى. وهذا التعليل مقبول، والقاضى عبد الجبار[٢٥] يوافق عليه، فهو يقول إن مَن أنكر كون الله مريدًا يتحاشى أن يدخل التغير فى ذات الله؛ ولكن يُؤخذ من نص الكاتبى أن مَن أنكر الإرادة من المعتزلة بنى ذلك على أنها الداعى أو الصارف الناشئ عن اعتقاد أو ظن، ولما كان هذان مستحيليْن على الله كانت إرادته هى علمه بالشىء؛ ثم إن الإرادة تشترك معها صفاتٌ أخرى كالعلم والقدرة، وإثباتُها للذات وتعلّقُها بالمُحْدَثات يؤدى إلى ما يؤدى إليه إثبات الإرادة من أن تكون ذات الله محلاً للحوادث. ولو أن التعليل السابق يكفى وحده لتحتم على النظّام أن يقول فى صفات أخرى ما قاله فى الإرادة؛ ولكنه أثبت باقى الصفات على أنها الذات، ولم يثبت الإرادة على أنها الذات؛ وقال أبو الهذيل بإرادة حادثة لا فى محل وإنها غير الشىء، وقال النظّام فى الإرادة ما ذكرناه. لذلك أريد أن أبيِّن لنفى الإرادة عند النظّام وجهًا آخر لعله يُنير هذه المسألة الصعبة إلى جانب التعليل السابق. كان النظّام يقول إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والجور ولا على ما يدل على نقص أو جهل فى فاعله وهو لا يوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده ما هو دون الأصلح لهم؛ وخَلْقُه لهم إنما هو لمنفعتهم

ولصلاحهم، فإذا كان الله كاملاً، وإذا كان فعله كلُّه خيرًا وكلُّه كمالاً فهو من نوع واحد، ولا وجه لإضافة الإرادة إليه؛ لأن معنى الإرادة فى الإنسان أنها، كما لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق، صفة من شأنها ترجيح أحد طرفى المقدور، وهذا هو رأى الأشاعرة (الإيجى ص ٢٨٩)، فالنظّام كان يرى أن الله عالم كامل، وأنه يفعل بمقتضى علمه؛ وإرادتُه هى فعله، فهى المراد كما أن الخلق هو المخلوق؛ ولا شك أن مما هو جدير بالبحث أن ننظر بهذه المناسبة فى: هل كان النظّام يعرف الفكرة الفلسفية القائلة بأن فعل الله تعقُّل وأنه يفعل ويخلق متعقِّلاً، كما سيلى بعد قليل.

على أن الأشعرى والشهرستانى وغيرهما قد نقلوا عن النظّام أنه كان يقول لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكَفّ ليصح الاختيار؛ فالاختيار عند النظّام يتوقف على باعث أو خاطر يدعو إلى الفعل، وآخر يكف عنه؛ وإذا كان هذا هو تصوره للإرادة الإنسانية فيما يرجع ففى إضافة الاختيار للذات الإلهية ما يؤدى إلى التعدد فيها وإلى أن تكون أفعال الله تعالى متأثرة بعامل من خارج؛ لذلك أنكر النظّام الإرادة، وقال إنها الفعل على مقتضى العلم. والظاهر أن النظّام يرى أن الإرادة لا تنشأ إلا عن التركيب، وما يُبنى عليه من ظن وداعية؛ ولذلك يقول فى الإنسان، وهو عنده الروح: «إن سبيل كون الروح فى هذا البدن على وجهة أن البدن آفة عليه، وباعث له على الاختيار؛ ولو خلص لكانت أفعاله على التولُّد والاضطرار». ونستطيع أن نلاحظ أن النظّام يفوق سائر المعتزلة فى التنزيه، وأنه يتصوّر الذات الإلهية تصورًا لا يخضع للقياس الإنسانى.

على أن هذا الذى حُكى من نفى النظّام للإرادة الإلهية، ومن قوله إن الله خلق الأشياء على حسب علمه دعا بعض المستشرقين إلى ردّ هذا القول إلى أثر أجنبى.

فأما هوروفتز[٢٦] فإنه يتخذ من هذا القول دليلاً على تأثر النظّام بمذهب الرواقيين الجبرى، وهو يؤيد رأيه مستشهدًا بما حُكى عن النظّام من أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا على أن يزيد أو ينقص شيئًا من نعيم أهل الجنة أو

عـذاب أهـل النار؛ ويقـول إن هذا كله مـسـايرة لمـذهب أهـل الرواق وقـولهم بالضرورة (ειμαομενη) التى يخضع لها كل شىء والتى تشمل كل شىء.

ويستبعد هورتن[٢٧] أن يكون نفى الإرادة مأخوذًا عن الرواقيين، ويقول إن معنى كلام النظّام هو: أن الله ماهيته علم وأن خلقه تَعَقُّل، وهو يُرجع هذا إلى رأى أرسطو: ماهية الله علم، وخلقه أثر لعلمه، يصدر عنه بالضرورة. ونحن إزاء هذه المسألة لا نستطيع أن نحكم حكمًا جازمًا، والقول بأن النظّام عرف مذهب الرواقيين وعمل به إلى هذا الحد هو قول لا يعدو أن يكون ظنًا، ومذهب الرواقيين الجبرى يناقض أصول المعتزلة مناقضة صريحة.

وأيضًا فإننا، وإنْ كنا نكاد نثق بأن النظّام قد قرأ كتب أرسطو، فإن تأثره بمذهبه أمر غير مقطوع به؛ والنظّام أيضًا نقض كتابًا من كتب أرسطو، ولم يكن مذهب أرسطو محبوبًا لدى المسلمين فى أوائل عهدهم به، لأن مذهبه يصطدم بما كان يعتقده المسلمون من حدوث العالم وإحاطة علم الله بكل شىء؛ ونلاحظ أن رأى النظّام فى الإرادة مرتبط بالتنزيه ومبنى على التوحيد، وقد يكون أيضًا من أثر تعمق النظّام. ولست أريد فى هذه المسألة ولا فى غيرها أن أُعنى كثيرًا بردٍّ مذاهب النظّام إلى مذاهب سابقة؛ لأن الغاية الأولى التى أقصدها هى بيان آرائه وترتيبها فى نسق.

معرفة الله:

وافق النظّامُ جمهورَ المعتزلة[٢٨]، ولا سيما أبا الهذيل العلاف[٢٩] فى أن الإنسان إذا كان عاقلاً قادرًا على النظر وجب عليه معرفةُ الله بالنظر والاستدلال[٣٠].

ولكن هوروفتز يقول إن هذه الفكرة تذكّرنا بما كان يقوله الرواقيون من أن الاعتقاد بالله من المعارف الفطرية، وأنهم كانوا فى براهينهم على وجود الله يعوّلون بنوع خاص على إجماع الناس على ذلك (Consensus Gentium)[٣١].

ولكن المعتزلة قالوا إن الإنسان قادر على معرفة الله بالنظر والاستدلال،

وليس بين قولهم وبين قول الرواقيين، كما يحكيه هوروفتز، شبه؛ أما النظّام بنوع خاص فله على إثبات وجود الله برهانٌ نظرى، سنذكره فى آخر هذا الفصل، وهو بعيد كل البُعد عن قول الرواقيين. وقد يجوز أن نكون هنا بصدد تأثير عام للثقافة الفلسفية فى تفكير المعتزلة، فإن الفلسفة تثبت وجود الله بالدليل النظرى، وهذه هى القاعدة الكبرى للأديان.

ويرى هورتن[٢٢] أن معرفة الله بالنظر والاستدلال فكرة فلسفية عامة، لا يمكن أن نعين لها مصدرًا واحدًا، وأن ما يقرره النظّام ليس له صبغة رواقية لا باللفظ ولا بالمعنى.

وللبغدادى رأى آخر فى مصدر هذه الفكرة عند أصحاب الاعتزال؛ فهو يتكلم عن إقرار البراهمة بتوحيد الصانع وإنكار الرسل، ويقرر ما زعموا من أن الله فرض على عباده معرفتَه والاستدلالَ عليه ووجوبَ شكره، وأن فى قلب كل عاقد خاطرًا يُنَبِّهُ إلى ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره، ويدعو إلى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله، ثم يقول: «وأمّا المعتزلة فإنهم وافقوا البراهمة فى دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال، وفارقوهم فى إجازة بعث الرسل لغرض الدعوة وإباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وإيلامهم لغرض ادّعوه فيه. قال أبو هاشم بن الجبائى: لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلامها لم يكن معلومًا بالعقل جوازُ حسنه[٢٣]. ويقول البغدادى فى «الفرق بين الفرق» إن النظّام أُعجب بقول البراهمة فى إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار ذلك، فأنكر المعجزات، وأبطل الطرق الدالة على الشريعة كالإجماع والقياس وحجة الأخبار.

والمشهور أن المعتزلة كانوا يعتقدون أن بعثَ الرسل بالتكاليف لطفٌ من الله تعالى بالمكلَّفين بالأحكام الشرعية، يُقرِّبهم إلى الواجبات العقلية، ويُبّعدهم من المقبَّحات العقلية؛ ولا مدخل للرسول فى معرفة البارى سبحانه، لأن العقل يوجبها، وإن لم يُبعث الرسل[٢٤].

فالبغدادى يردّ قولَ المعتزلة والنظّام إلى أصول هندية؛ وهو أمر جائز إذا

صح ما يُنسب إلى الهنود فى أمر النبوات وهو ما تؤيده نصوص كثيرة، كما تقدم القول فى ص ٢٨، وإذا عرفنا أن العرب لم تَفُتْهم معرفة ما بفلسفة الهنود وآرائهم من طريق الفتوح والتجارة، ومن طريق ترجمة بعض كتبهم فى أوائل عصر الترجمة ووجود علماء من الهنود أطباء وغير أطباء كانوا يعيشون بين المسلمين. والظاهر أن البصرة وما جاورها كانت موضع اتصال بين الثقافات الشرقية والشمالية الشرقية؛ وقد عرف العرب من غير شك كثيرًا من آراء الفرس، وكان عند الفرس ثقافة فلسفية يونانية، ولكنهم كانوا أيضًا متأثرين بالثقافة الهندية، كما يشهد بذلك كتاب للجاحظ يسمى: «باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس». وإن الرأى المنسوب للهنود فى إنكار النبوات قد يسهل استنتاجه من آراء لهم حكاها البيرونى فى كتابه عن مقالات الهند[٣٥] مدارها أن العقل هو الذى يؤدى إلى معرفة الله وإلى معرفة المحبوب من الأعمال وأن الرسالة يمكن الاستغناء عنها فى باب الشرع والعبادة، وإن وقعت الحاجة إليها فى مصالح البرية.

ولكن محاولة ردّ كل رأى من آراء العرب إلى مصدر أجنبى هى طريقة خاطئة، كما تقدم القول؛ واعتقادى أن من أكبر العوامل التى دعت المعتزلة إلى هذا الرأى إيمانهم بسلطان العقل فى المعارف والواجبات، وتفرقتهم بين علم السمع وعلم العقل، وذلك بتأثير الثقافة الفلسفية بالإجمال. على أن فى القرآن آيات كثيرة تحث على النظر والاستدلال، وتنبِّه العقول إلى ما فى السموات والأرض من آيات، وتبكِّت الغافلين الذين لا يتفكرون فيما يشاهدون، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ؟ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ!؟ وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ!﴾، وغير ذلك. وفى القرآن ما يشير إلى أن الدعوة إلى الإيمان بالله «تذكرٌ»، وإلى أن أبناء آدم أعْطَوْا الميثاق بالإيمان، وهم فى عالم الذرّ؛ وفى الحديث أن كل مولود يولد على الفطرة. أفلم يكن لهذا كله أثر فى قول المعتزلة إن الله يُعرف بالنظر والاستدلال؟ إنى أميل إلى القول بأنه، إذا كان للثقافات الأجنبية أثر، فليس هو الأثر الوحيد.

الأفعال:

اختلف المتكلمون، كما اختلف القدماء[٣٦] في: هل الله قادر على كل شيء؟، فأمّا أهل السنّة والجماعة فإنهم يقولون: إنه قادر على كل شيء، وعلى كل ممكن في العقل؛ أما المحال المتناقض فلا تتعلق به قدرة الله؛ وأمّا المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يفعل المحال، وأجمعوا على أنه لا يفعل إلاّ الصلاح والخير، وأوجبوا من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد[٣٧]؛ بل هم يقولون إن الخلق نفسه مصلحةٌ للمخلوق.

أما النظّام فيحكى الأشعري[٣٨] والشهرستاني[٣٩] عنه أنه قال: إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ولا على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح؛ وقد يقدر على تركه إلى أمثال له تقوم مقامه لا نهاية لها. ويعرض البغدادي مسألة الأصلح على صورة أخرى فيقول: إن النظّام قال: إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحُهم[٤٠]. ويحكى ابن حزم[٤١]: «وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعله، إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده، وهو قول جمهور المعتزلة؛ وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعل، إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور ولا على اتخاذ الولد ولا على إظهار معجزة على يد كذّاب ولا على شيء من المحال ولا على نسخ التوحيد؛ وهذا قول النظّام وأصحابه».

يخالفُ النظّامُ بهذا معتزلةَ البصرة، ولا سيما أستاذَه أبا الهذيل؛ فإنه كان يقول إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته، كما يقول الأشعري، أو لقبح ذلك أو غناه عنه، كما يقول الشهرستاني، والبغدادي، وابن شاكر[٤٢]؛ وللنظّام في هذا الرأي منطقُه الخاص؛ يقول الشهرستاني[٤٣]: «ومذهب النظّام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً، ففي تجويز وقوع القبح منه قُبْحٌ أيضًا، فيجب أن يكون مانعًا».

ويذكر الرازي في المحصَّل[٤٤] رأيًا آخر للنظّام في سبب عدم وصف الله

بالقدرة على القبايح، فيقول «وأما النظّام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح، واحتج بأن فِعْل القبيح محال، والمحال غير مقدور؛ أما إنه محال فلأنه يدل على الجهل والحاجة، وهما محالان، والمؤدّى إلى المحال محال؛ وأما إن المحال غير مقدور (فإن المقدور) هو الذى يصح إيجاده، وذلك يستدعى صحةَ الوجود، والممتنع ليس له صحة الوجود».

ونجد هذا مع زيادة يسيرة فى كتاب تحصيل اللطائف الكلامية فى شرح الصحائف الإلهية[٤٥]: «وأما المعتزلة فقال النظّام إنه تعالى غير قادر على خلق الجهل والقبح، لأن فعل القبيح على الله محال؛ والمحال غير مقدور، لأن من شرط المقدور صحة وجوده منه؛ وأما إن الفعل القبيح على الله محال، فلأنه يوجب الجهل أو الحاجة المُحاليْن على الله، فلأنه تعالى إن لم يعلم قبحه لزم الأول، وهو الجهل؛ وإن علم قبحه فلا حاجة (له به)؛ لأن فعل القبيح من غير حاجة محال على القادر الحكيم».

ويحكى أبو الفضل عباس بن منصور السبكى[٤٦] أن النظّام وفرقته يقولون إن الله لا يقدر على ظلم أحد، ولا على شىء من الشرور، «وأنه تعالى لو كان قادرًا على ذلك لكنا لا نأمَن أن يفعله».

ونجد مثل هذا المعنى مع شىء من الزيادة فى مخطوط للإمامية لا يُعرف اسمُه ولا مؤلفُه[٤٧]: «وأيضًا فإن النظّام بنى شبهته على أن البارى لو قدر على القبيح لصح وقوعه منه؛ فلو وقع منه لدل على جهله أو حاجته؛ وإذا لم يدل انقلبت دلالة القبيح، وكلاهما فاسد؛ فلهذا الوجه قلنا إنه لا يقدر على القبيح؛ ولا يلزم منه ما ادعاه النظّام، لأن القادر إذا كان قادرًا على الفعل لا يكفى فى وقوعه مجردُ القدرة، بل لا بد من داعٍ؛ وإذا بينا أنه تعالى لا داعىَ له إلى القبيح امتنع وقوع القبيح منه، وإن كان قادرًا عليه».

ولست أريد الدخول فى تفصيل الرد على النظّام فى هذا القول، فالمهم هو بيان رأيه أوّلاً؛ وعلى مَن يريد الاستقصاء أن يرجع إلى ما أشير إليه من مراجع.

قال المعترضون على النظّام إن رأيه يلزم عنه أن يكون البارئ مجبورًا مطبوعًا

على فعله؛ لأن القادر على الحقيقة هو مَن يختار بين الفعل والترك، ويقدر على الشىء وضده. فأجاب النظّام بأن الذى يلزم عن مذهبه هو الذى يلزم عن مذهبهم، لأنهم أحالوا أن يفعل البارئ الظلمَ وإنْ كان قادرًا عليه، فالذى يلزم النظّامَ فى القدرة لازمٌ لخصومه فى الفعل[٤٨].

وقد شدّد النظّام فى القول بأن الله لا يفعل ما دون الأصلح، وله دليله أيضًا. حكى الأشعرى[٤٩] عن النظّام أنه قال: «إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غايةَ له ولا كلّ؛ وإنّ ما فعل من اللطف لا شىء أصلح منه، إلا أنّ له عند الله أمثالاً، ولكل مِثْلٍ مِثْلٌ ولا يُقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يُقال: يقدر على دون ما فَعل أن يفعل؛ لأن فعل ما دون نقص، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص؛ ولا يُقال يقدر على ما هو أصلح، لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كل ذلك بخلاً».

على أننا نستطيع أن نتلمس سبب هذا القول من وجهة نظر النظّام، فهو يقول إن الله لو كان قادرًا على الشىء لفعله، وإلا فما الذى يحول بينه وبين ذلك؟ أهو قانون يجب على الله أن يخضع له؟ إذَنْ يكون الله مقهورًا، وإذا لم يكن تعالى خاضعًا لشىء فمعنى ذلك أن أفعاله لا ضابط لها؛ ولهذا أراد النظّام أن يبالغ فى التنزيه فقال: إن الله لا يفعل إلا ما هو كمال، فلا معنى للقول بأنه يقدر على القبائح؛ فالقانون الذى تسير عليه الأفعال الإلهية هو الكمال الواجب لله. على أن الطريقة والألفاظ التى يعرض بها بعضُ الكتاب رأىَ النظّام توهّم أن الله عنده عاجز ومطبوع على أفعاله، ولذلك نرى الخياط فى انتصاره للمعتزلة يدافع عن النظّام، ويعرض مذهبه على صورة أخرى؛ ومحصَّل رأيه هو أن الله تعالى أخبر أنه عادل، وأنه مخلِّدٌ أهلَ الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار، فكلام مَن يصف الله، بعد الخبر، بأنه يقدر على خلاف ذلك، كلامٌ محال لا وجه له[٥٠]. ونلاحظ أن كلاً من الأشعرى والشهرستانى يستعملان عبارة: لا يوصف بالقدرة على؛ أما البغدادى وغيره فيستعملون عبارة لا يقدر على.... وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن الخياط يصرِّح بأن مذهب النظّام هو أن الله يقدر على فعل الشىء وعلى تركه لصلاح خلقه، وأن الله مختارٌ لفعله غيرُ مطبوع ولا مضطر[٥١] عرفنا أنه قد

يكون للنظّام رأى غير الذى يعرضه خصومه، وهو الذى يذكره الخياط؛ وملخصه أن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة أو حاجة أو جاهل، وهذه تدل على حَدَث مَن يوصف بها، فالله لا يفعل الظلم لانتفاء هذه الأشياء عنه(٥٢)؛ والذى نستطيع أن نستخلصه من هذا كله هو أن الله عند النظّام مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق ولفعله الخير بعباده، وأن النظّام كان يحيل قولَ مَن يزعم أن الله يقدر على الظلم والكذب(٥٣)، وهما لا يصدران إلا من ذى آفة يجتلب لنفسه منفعة أو يدفع عنها مضرة، والله مُنزّه عن ذلك. والأرجح أن النظّام فى رأيه فى أفعال الله يطبق نزعة المعتزلة إلى التقنين، أى اعتبار أن أفعال الله تصدر عنه بحسب ماهية ذاته الكاملة.

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الاختيار وبين عدم الاتصاف بالقدرة على الظلم؟ هذه مسألة صعبة ونقطة دقيقة جدًا فى مذهب النظّام، وكانت موضع اعتراضات كثيرة هامة(٥٤)؛ وهى على كل حال غامضة رغم كل ما وصل إلينا فى أمرها؛ وسأحاول أن أبيِّن غامضها بقدر المستطاع. لم يذكر أحد من أصحاب المقالات الذين أعرفهم أن النظّام أنكر القدرة، بل هو أثبتها على معنى إثبات الذات؛ ومذهبه أن الله له فعلٌ مستمرٌ فى الكون وهو بقدرته يقهر الأشياء على غير طبعها؛ ويصرح الخياط بأن النظّام كان يزعم أن الله مختار لأفعاله غير مطبوع عليها، وأنه يتقدم أفعاله، وهو إنْ شاء فعل وإنْ شاء لم يفعل(٥٥)؛ وهـذا مما قد يطعن فيما نُسب إلى النظّام من نفى الإرادة الإلهية، خصوصًا وأن ابن الراوندى لم يذكر فى تشنيعه على النظّام هذه المسألة مع وجود المناسبة والمجال لذكرها. وأجمعت المعتزلة على أن الله خلق عباده لينفعهم لا ليضرهم، وأنه حتى ما كان من الخلق غيرَ مكلَّف فإنما خلقه لينتفع به المكلَّف ممن خلق، وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلاً، وقال أكثرهم: لن يجوز أن يخلق الله سبحانه الأشياء إلا ليعتبر بها العباد، وينتفعوا بها(٥٦)؛ وذهب أبو الهذيل إلى أن الله خلق خلقه لمنفعتهم، «ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم؛ لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررًا ولا ينتفع به غيره ولا يُضَرُّ به غيرُه فهو عابث(٥٧)».

وقال النظّام إن الله خلق الخلق لعلَّة تكون وهى المنفعة، والعلة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم(٥٨).

والنظّام وسائر المعتزلة يعتقدون أن الله قديم، وأن العالم حادث ومخلوق لله لغرض وهو المنفعة.

نستطيع من جملة ما تقدم أن نتبيّن أن هناك حالتين: حالة القديم حينما كان وحده قبل خلق العالم، وهى حالة عدم الفعل؛ وفيها كان الله يقدر على خلق العالم وعلى عدم خلقه؛ وهذه الحالة أعنى حالة عدم الخلق لا ظلم فيها من جانب الله، لأن ما فى العدم من النقص أمرٌ ذاتى له، وليس بفعل فاعل. والحالة الثانية هى حالة الفعل والخلق، وفيها اختار الله خلق العالم على عدم خلقه، وهذا الخلق لمنفعة المخلوق؛ ولما كان الله كاملاً لا حاجة به إلى شىء، ولما لم يكن جاهلاً ولا ذا آفة، ولما كان الظلم لا يصدر إلا عن نقص، فإنه ينتفى عن الله لانتفاء هذه الأشياء كلها عنه؛ فالأفعال الإلهية كلها كمال، لأن الله لا تدعوه الدواعى إلى غير ذلك؛ وسؤال مَن يسأل: هل يقدر الله على الظلم أو على إدخال أهل الجنة فى النار أو أهل النار فى الجنة هو سؤال لا معنى له، ولا يوصف الله بذلك، لأن الأساس الذى يُبنى عليه هذا الوصف منعدم فى حق الله. ويؤخذ من كلام ينسب إلى النظّام أن من الشرور ما هو ظاهرى فقط، ولكنه فى الحقيقة أصلح لصاحبه؛ وقد يكون العمى والمرض والفقر أصلح لإنسان، فلا يغير الله ذلك فيه، وقد يكون ضد هذه الأشياء صلاحًا بالنسبة لإنسان فيفعله الله به؛ فأفعال الله كلها كمال، وإنْ كان ظاهر بعضها أنه ليس بأصلح(٥٩).

وبعد، فهل نحن فى حاجة إلى تلمُّس أثر أجنبى لهذه المقالة التى انفرد بها النظّام دون سائر المعتزلة، مع أننا نعرف عن النظّام، دون سائر المعتزلة، أنه كان رجلاً متطرفًا فى تفكيره غوّاصًا على الدقائق؟ يذكر الشهرستانى(٦٠) مذهب النظّام فى مسألة الصلاح ثم يقول: «وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئًا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظامًا وترتيبًا وصلاحًا لفَعَل»؛ ولكن أى الفلاسفة يقصد الشهرستانى؟

يريد هوروفتز(٦١) أن يردَّ رأى النظّام إلى مذهب الرواقيين، وهو يكلّف نفسه لذلك مشقة كبيرة فيقول إن ذلك أثر من آثار مذهب النظّام فى الجبر وموافقته

للرواقيين الذين كانوا يقولون بمبدأ واحد يُنظر إليه من نواح مختلفة، فيكون إلهًا أو قانونًا طبيعيًا شاملاً كل شىء أو قَدَرًا لا يلين؛ فنفى النظّامُ الإرادةَ، وقال إن الله لا يقدر على فعل الشر، ومعنى هذا أنه لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق فعلاً؛ وقولُ النظّام إن الله لا يقدر على أن يزيد أو ينقص فى عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنة أو أن يُخرج من الجنة أحدًا من أهلها أو يلقى فى النار مَن ليس من أهلها هو عند هوروفتز مسايرة لقول الرواقيين بالضرورة القاهرة، كما سبق القول؛ ويقول هوروفتز إن هذه آراء رواقية فى ثوب أجنبى؛ ولو ترجمناها إلى لغة الرواقيين لكانت: الفضيلة والرذيلة تجرّان الثوابَ والعقاب طبقًا لقانون لا يتغير، ولا تستطيع قوةٌ ما أن تلطِّف من هذا القانون أو أن تُلْغِيَه. وهذا شطط وتكلّف بعيد؛ فالنظّام لم يقرِّر مذهبه على هذه الصورة التى ذكرها البغدادى، واعتمد عليها هوروفتز؛ ولم يقل قط إن الله مضطر إلى فعله ولا مطبوع عليه(٦٢).

أما البغدادى فهو يرد مقالة النظّام إلى الثنوية الذين قالوا إن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب، كالمنّانيّة الذين قالوا إن النور يفعل الخير، ولا يجوز عليه فعلُ الشر؛ ولا شك عندى فى أن البغدادى يريد أن ينتقص آراء النظّام بنسبتها للثنوية تارة وللروافض وملاحدة الفلاسفة تارة أخرى؛ نعم، لا يمكن إنكار أن النظّام قام بأكبر نصيب فى الرد على الثنوية وإبطال مذاهبهم. وهو قد حذق آراءهم من غير شك؛ فربما نميل لأول وهلة إلى أنه قد تَأَثَّرَ بهم، وهو أمر جائز على كل حال؛ ولكن النظّام نفسه فَصَل بين رأيه ورأى المنّانيّة، بعد أن بيَّن السبب الذى دعاه إلى إحالة وصف الله بالقدرة على الظلم. يحكى الخياط(٦٣) بعد أن ذكر اتهام ابن الراوندى للنظّام بالتناقض، لأنه قال إن الله مختار للعدل وإنه يستحيل منه اختيار الجور، وقال مع هذا إن الله يستحيل أن يوصف بالقدرة على الظلم: «إن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألزمه المنانية، فيقول: وجدتُ الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله، أو من جاهل به؛ والجهل والحاجة دالاّن على حَدَث من وُصف بهما، ويتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا؛ (قال): فالذى أمّننى من فعل الله للظلم انتفاءُ هذه الأشياءِ عنه، الدالّةِ على حَدَث من وُصف بها؛ (قال): وليس يجوز للمنانية أن يعتلّوا بمثل

علّتى، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار، وتدخل عليه الآفات، وتغلب عليه الظلمةُ حتى لا يعلم شيئًا لغَلَبتها عليه؛ فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه».

ونحن نعرف أن أصل العدل من الأصول الأولى للمعتزلة؛ وها قد تبيَّن رأى النظّام والداعى إليه؛ ونلاحظ أنه بعيد الشبه بما يقوله الفلاسفة أو غيرهم؛ وأدلة النظّام مبتكرة، وإذا كان قد تأثر بمصدر خارجى فذلك هو الحرية العقلية والثقافة الفلسفية العامة التى نشأت أول القرن الثالث، فمكَّنت النظّام من التصريح بآرائه وبما كان يصل إليه بتفكيره.

على أنّ كثيرين من الباحثين يهملون تطور التفكير الإسلامى من الأصول التى بدأ منها وتأثر بها من أول الأمر تأثرًا كبيرًا من حيث منشأ المشكلات والآراء فيها فى كثير من الأحيان ومن حيث الاصطلاحات أحيانًا؛ ولا شك أن هذا الإهمال هو الذى حدا بباحث مثل هوروفتز أو هورتن فى دراستهم لآراء المتكلمين إلى الاتجاه نحو ردها لمصادر أجنبية مع المبالغة فى ذلك مبالغة تفسد معالم هذه الآراء، وتخرجها عن التيار العام للفكر الإسلامى، فتزيد الصعوبة فى فهمها وتقديرها حق التقدير.

وعندى أن مسألة قدرة الله على الظلم هى ومسألة العدل متلازمتان؛ والبحث فى قدرة الله على الظلم ربما كان فرعًا لمسألة العدل؛ فأهل السنَّة يقولون إن الله خالق كل شىء وأن أفعال الإنسان كلها مخلوقة لله وهم بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه. والمعتزلة يقولون إن الإنسان حرّ، وهو خالق لأفعاله، وإنما أرادوا بذلك التنزيه لله وأن يحولوا دون إضافة الشرور والمعاصى إليه؛ ثم انتقل البحث إلى القدرة الإلهية ذاتها، وإلى هل يوصف الله بالقدرة على الظلم أم لا؟ وأغلب الظن أن منشأ هذا البحث يرجع إلى القرآن؛ ففى القرآن آيات تدل على أن الله قادر على كل شىء، وأنه يفعل ما يشاء، لا يُسْأل عما يفعل، وأنه القاهر فوق عباده، وأنه لو شاء لهدى منهم مَن ضل، ولو شاء لقبض فضله عن العباد فلم يَزْكُ منهم من أحد. وفى القرآن آيات أخرى تؤكد أن الله عادل، وأنه لا يظلم الناس قط، وأنه مُثيبٌ من أطاعه، ومعاقب مَن عصاه بحسب

العمل؛ ثم إن فى القرآن مثلاً آياتٍ من نوع: وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون؛ كلوا واشربوا هنيئًا بما أسلفتم فى الأيام الخالية؛ فأما الذين شَقُوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق؛ ولكن نجد فى الحديث: لن يُدْخِلَ أحدًا عملُه الجنة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمَّدنى الله بفضل منه ورحمة (رواه البخارى، وأخرج مسلم أحاديث فى معناه)؛ وفى الحديث أيضًا: إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذَّبهم، وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم (رواه الحاكم). هذه الآيات بما تنطوى عليه من إثبات القدرة المطلقة ومن تأكيد العدل الإلهى، وهذه الأحاديث التى تثبت الثواب على العمل ثم تجعله متوقفًا على الرحمة الإلهية قد تدعو إلى التساؤل: هل يقدر الله على فعل كل شىء حتى معاقبة المطيع وإثابة العاصى؟ وهل يقدر على إدخال أحد من أهل الجنة فى النار أو العكس؟ ثم إن تأكيد الوعد والوعيد هو والقدرة المطلقة وأمثال الحديثين المتقدمين قد يدعو إلى مثل هذا التساؤل أيضًا؛ وبعد أن كان البحث خاصًا بهذه الأمور انتقل، فيما يظهر، إلى صورة أكثر وضوحًا وتميُّزًا مثل: هل يوصف الله بالقدرة على الظلم؟

وينبغى ألا نهمل أثر القرآن والحديث فى تطور مباحث المتكلمين وفى مناشئها؛ وقد جاء فى القرآن مسائلُ هى من أوائل ما عالجه أهل الكلام، كمسائل القدَر والتكليف والاختيار وفعل العبد ومسئوليته. ويُلاحظ فى آراء النظّام خاصة أنه يجعل للقرآن شأنًا كبيرًا؛ فهو يرشد إلى طريقة تفسيره، ويفسر بعض آياته كما تقدم، ويستدل به فى مسائل من صميم ما نُسب إليه كالكمون والإنسان، ويحاول أن يفهم مراميه، وأن يصل إلى ما يمكن أن يُؤخذ من آياته من الأحكام؛ وأرى أخيرًا أن مذهب النظّام فى مسألة الظلم والعدل يمكن ترجمته بلغة القرآن ومنطقه أكثر مما يمكن ترجمته بلغة الرواقيين؛ وتأثر النظّام بالقرآن أولى فيما أعتقد من تأثره بأى مصدر آخر فى هذا الموضوع.

وأحب قبل أن أختم هذا الفصل أن أسجل للنظّام خطوة تقدم بها على مَن سبقه من المعتزلة؛ فنحن نعلم أنهم مجمعون على القول بأن الله يُعرف بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع؛ ولكنى لم أصادف لهم أدلة مفصلة فى إثبات وجود

الله سوى ما ذكره الجرجانى، فى شرح المواقف[٦٤] من أن أكثر مشايخ المعتزلة استدلوا بأن الجواهر مُحْدَثة، فتحتاج إلى مُحْدِث؛ وبأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم؛ فهو قابل لهما، فيكون ممكنًا؛ وكل ممكن يحتاج فى ترجُّح وجوده على عدمه إلى مؤثِّر؛ ولم أهْتَد إلى نصوص تثبت أن هذا الدليل للمعتزلة الأولين.

وللنظّام برهان على حدوث العالم، وعلى أن له مُحْدِثًا لا يشبهه؛ وهو دليل كان أصحاب النظّام يصولون به على الناس، كما عبر ابن الراوندى. ومُجْمَل هذا الدليل أن فى هذا العالم أشياء متضادّة بالطبع؛ ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها، وعلى وجود مُحْدِث لها هو الله. يقول الخياط[٦٥] حاكيًا عن النظّام: «وجدتُ الحَرَّ مضادًا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما؛ فعلمت بوجودى لهما مجتمعيْن أن لهما جامعًا جمعهما، وقاهرًا قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهرُ فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حَدَثه، وعلى أن له مُحْدِثًا أحدثه ومخترعًا اخترعه لا يشبهه؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه فى دلالته على الحَدَث؛ وهو الله رب العالمين».

وهذا البرهان يبدو طريفًا من حيث الصورة والفكرة وصحة الاستدلال[٦٦]، ولكن أغلب الظن أنه تكوّن فى أثناء الكفاح مع الثنوية وأنه أثر من آثار تعمق النظّام ونتيجة لقوله بالطبائع وبالكمون، كما سنرى فيما بعد عند الكلام على الكمون.

وقد حاول ابن الراوندى، جريًا على عادته، أن يطعن فى هذا الدليل؛ فاعترض بأن جَمْع الأشياء على غير ما فى جوهرها، إنْ دَلَّ على اجتماعها مع تضادّها، فهو لا يدل على اختراع أعيانها، بدليل أن الإنسان يجمع بين الماء والنار أو الماء والتراب من غير أن يدل هذا على أن الإنسان مخترع للأعيان. وقد يكون هذا الاعتراض وجيهًا من ابن الراوندى، لولا أن النظّام لاحظ أن الجامع للأشياء والمخترع لها ليس يشبهها، لأن ما يشبهها حادث مقهور؛ ولذلك يردّ الخياط على ابن الراوندى بأن جمع من سوى الله بين النار والتراب والهواء

دليل على حدثها، ولكن مخترعها ليس هو الإنسان الذى يجمعها، لأن الإنسان يشبهها فى أنه يجرى عليه من القهر ما يجدى عليها؛ فمخترع الإنسان والجامع بين الأشياء المخترع لها الذى لا يشبه شيئًا منها هو الله الذى ليس كمثله شيء[٦٧].

الإنسان

حقيقة الإنسان

كان النظّام يقول إن الإنسان من جسد وروح؛ ولكنه كان يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح(٦٨). والنظّام بهذا أنفذ نظرًا، وأقرب إلى قول الفلاسفة من غيره من كبار المعتزلة.

فأستاذه أبو الهذيل مثلاً كان يرى أن «الإنسان هو الشخص الظاهر المرئىّ الذى له يدان ورجلان» وأن الفعل للإنسان كله(٦٩)، وأن التسمية تقع على الجسد دون النفس؛ أما النفس فهى عرض كسائر أعراض الجسم(٧٠).

وكان عبّاد يقول إن الإنسان بشر، وهو جواهر وأعراض(٧١).

وذهب الأصمُّ إلى أن الإنسان هو هذا المرئىّ، ولا روح له؛ بل الروح عنده هى البدن وكذلك النفس(٧٢).

أما بشر بن المعتمر فكان يقول إن الإنسان جسد وروح وهما جميعًا إنسان، والفعّال هو الإنسان الذى هو جسد وروح(٧٣).

وكان معمَّر بن عمرو العطار يقول إن الإنسان جزء لا يتجزأ، والبدن آلة له، يحرِّك البدن ويصرِّفه، ولا يماسّه(٧٤).

أما البدن فهو عند النظّام آلة الروح وقالبها، كما حكى الشهرستانى؛ وهو آفة على الروح، وحبس وضاغط لها، ولكنه باعث لها على الاختيار؛ ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها على التولد والاضطرار، كما حكى الأشعرى.

يقول الشهرستانى إن النظّام وافق الفلاسفة فى قولهم إن الإنسان فى الحقيقة هو الروح، ولكنه تقاصر عن إدراك مذهبهم، فمال إلى قول الطبيعيين إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن.

ورغم أن الشطر الأول من هذا الرأى يرجع إلى أفلاطون وأفلوطين فقد أبى هوروفتز[٧٥] إلا أن يردّهُ للرواقيين مع أنهم أحدث عهدًا من أفلاطون؛ والحق أن هذه فكرة فلسفية رُويت عن الكثيرين؛ ويدل ما حكاه ابن حزم على أن النظّام وأستاذه رجعا فى تأييد آرائهما إلى آيات من القرآن؛ ولا شك أن ذكر الروح والنفس فى القرآن والنص على ما فى معرفة الروح من صعوبة كان مما دعا الناس إلى البحث فى حقيقتها.

الروح وعلاقتها بالبدن:

قيل للنظّام: أى أمور الدنيا أعجب؟ فقال: الروح[٧٦]؛ والروح عنده جسم لطيف، وهى جزء واحد[٧٧]، غير مختلف ولا متضادّ، ليست نورًا ولا ظلمة؛ وهو لا يميز بينها وبين النفس، ولا بينها وبين الحياة[٧٨].

ويحكى الإيجى[٧٩] أن ما يشير إليه كل واحد منا بقوله: «أنا» هو، عند النظّام، «أجزاء لطيفة سارية فى البدن (سريان ماء الورد فى الورد)، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرَّق إليها تحلل وتبدُّل، (حتى إذا قُطِع عضوٌ من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء)؛ إنما المتحلّل والمتبدل (من البدن) فَضْلٌ ينضم إليه، وينفصل عنه، إذ كل واحدٍ يعلم أنه باق (من أول عمره إلى آخره، ولا شك أن المتبدل ليس كذلك)».

ويحكى الطوسى فى تلخيص المحصَّل عند الكلام على المذاهب المختلفة فى الموضوع نفسه: «والقولُ بالأجسام اللطيفة السارية فى البدن مذهبُ النظّام من المعتزلة»[٨٠].

والإيجى يعتمد فيما يظهر على الطوسى؛ ولذلك فإنى أرجح أن يكون ما حكاه الأشعرى والشهرستانى والبغدادى أقرب إلى حقيقة رأى النظّام.

أما علاقة الروح بالبدن فهى علاقة المداخلة، أى أنها تشابك البدن بحيث يكون «كل هذا فى كل هذا»، كما تُداخل المائيةُ الوردَ والدهنيةُ السمسم(٨١). ومع أن النظّام كان يقول بهذا التداخل فقد كان يرى أن الفعل للروح وحدها؛ وهى تفعل فى نفسها، وتفعل فى هيكلها وظرفها، وهى التى تحسُّ وتدرك بنفسها؛ وما الحواس إلا أبواب أو «خروق» تدرك الروح منها الأشياء(٨٢).

وللروح قوة واستطاعة ومشيئة بنفسها، وهى قادرة على الفعل قبل فعله؛ ولا توصف بالقدرة عليه حال وجوده(٨٣)؛ لأنه يقع على حسب استعدادات الطبيعة وقوانينها كما سنرى.

نحن هنا أمام آراء للنظّام تشبه آراء فلسفية كانت معروفة قبله، وتختلف وجهات نظر الباحثين فى مصدر آرائه هذه اختلافًا كبيرًا.

فأما هوروفتز(٨٤) فهو يردّ كل آراء النظّام التى ذكرناها أخيرًا إلى فلسفة الرواقيين، فيرى أن معنى قول النظّام بأن الروح جسم هو النسمة (πνευμα) عند أهل الرواق؛ وكذلك قوله بأنها جزء واحد؛ وأما التداخل الذى قال به النظّام بين الروح والبدن فهو التداخل التام (χοασις διολω ν) عند أهل الرواق؛ ويرى هوروفتز أن كلمة المُدَاخَلَة هى الاصطلاح الفنى لعلاقة التداخل كما كان يفهمها الرواقيون؛ بل هو يحاول أن يردّ قولَ النظّام بأن الإنسان فى الحقيقة هو الروح إلى الرواقيين أيضًا، ويجتهد فى أن يثبت أن هذا الرأى ليس غريبًا بالنسبة لهم؛ وكذلك يرى فى قول النظّام إن الروح قادرة بنفسها تعبيرًا عن نزعة الرواقيين إلى إنكار المعانى المجرَّدة (Nominalismus)؛ فليس هناك قدرة وقادر، وعجز وعاجز؛ بل هناك القادر والعاجز فقط؛ وبعد أن نسب هوروفتز للبغدادى والشهرستانى وابن حزم الخطأ فيما حكوه عن النظّام من أن العجز آفةٌ تدخل على الإنسان، وهى غيرهُ، قال إن النظّام أنكر قدرةً غيرَ القادر وعجزًا غيرَ العاجز تمشيًا مع نزعة الرواقيين. ولكن الأشعرى أيضًا(٨٥) يحكى عن النظّام أنه كان ينكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوىّ الحىّ، ويحكى قوله إن الإنسان مستطيع بنفسه، إلا إذا حدثت به آفة والآفة هى العجز، وهى غير الإنسان؛ فهل نخطّئ الأشعرى أيضًا فيما يحكيه، فنخطّئ جميع مُؤَرِّخى المقالات لكى نؤوّل تفكير النظّام تأويلاً رواقيًا، كما يريد هوروفتز؟

أمـا هورتن[٨٦] فقد صوَّر بعض آراء النظّام تصويرًا غير صحيح، وذلك إلى حدّ ما لقصوره عن فهم النصوص العربية فهمًا كاملاً؛ وهو يردّ آراء النظّام إلى فلسفة جالينوس، ويجوّز أن يكون قد تأثر فيها بالمذاهب الهندية؛ أما القول بأن الروح جسم لطيف فهو عنده يرجع إلى أرسطو؛ أخذه الرواقيون فصبغوه بصبغة مادية مسرفة، ونقله جالينوس عن الرواقيين إلى العرب[٨٧]. أمـا الأثر الهندى فقد يكون ناشئًا عن أن الهنود كانوا يعتبرون الـ «أنا» (آتْمَنْ) مؤلَّفًا من أجسام لطيفة تداخل البدن؛ ويذكر هورتن ما حكاه الطوسى عن النظّام من أنه كان يقول إن الروح أجسام لطيفة سارية فى البدن، كما تقدم القول، فيرى فى هذا ما يؤيد رأيه. ويقول هورتن[٨٨] لو أن النظّام كان يعيش فى بلاد متأثرة بالثقافة اليونانية لحق لنا أن نستنتج أنه متأثر بالرواقيين، أما وقد كان يعيش فى شرق الجزيرة، وكان أقرب إلى التأثر بالثقافة الهندية فالأوْلى أن نقول إنه متأثر فى مسألة الروح بالهنود؛ ويؤيد هورتن وجهة نظره هذه بأن النظّام لم يعرف فلسفة الرواقيين كلَّها، ولا عرفها مباشرة، ولم يعرف إلا بعض آرائهم عن طريق جالينوس، وبأن الطوسى يفرق بين رأى النظّام ورأى جالينوس والأطباء[٨٩]؛ ولو كان رأى النظّام رواقيًا لما خالف رأى جالينوس[٩٠].

ولما كان النظّام، فى نظر هورتن، أكثر عُرضة للتأثر بآراء الهنود فإنه يرى أن الأثر الأكبر فى تفكير النظّام هندى، عـزّزَهُ ما عرفه النظّام من آراء جالينوس؛ ولهذا يرى هورتن أن فكرة التداخل هندية لا رواقية.

والواقع أننا لا نستطيع أن نُغفل الأثر اليونانى إلى هذا الحد الذى يذهب إليه هورتن، فقد كانت آراء اليونان منتشرة فى فارس، والعراق وغيرهما، وبين النصارى والسريان والأطباء، ولكن الصعوبة هى فى تحديد مدى هذه الأفكار ومقدارها؛ هذا إلى أن النظّام كانت له مع الديصانية مناظرات، وكانت للديصانية صلة بالفلسفة الرواقية كما تقدم القول ص ٧٦ ـ ٧٧.

ومهما يكن من تشابه بين آراء الهنود المتأخرين وآراء المسلمين فإنه قد يصعُب معرفة ما إذا كانت بعض آراء الهنود قديمة أو هى بالأحرى تكوَّنت فى العصر الإسلامى ومع الاحتكاك بمفكرى الإسلام إلى حد ما. ولا يحق للباحث

أن يجعل من علاقة التشابه بين آراء الأمم علاقة فعلية تاريخية دائمًا؛ وينطبق على آراء هورتن فيما يتعلق بالأثر الهندى فى الفكر الإسلامى بالجملة ما لاحظه هـ. هـ. شيدر[٩١]، رغم حدّته وتطرّفه، عن رأى هورتن فى التصوّف الإسلامى.

وفى كلام النظّام عن الروح عبارة هى: «والبدن آلتها وقالبها»؛ وقد استلفتت هذه العبارة نظر البارون كرّادى فو (Carra de Vaux)، فهو يقول[٩٢]: «أخطأ النظّام فى أخذه عن اليونان تلك الفكرة المعروفة، وهى أن النفس صورة الجسم؛ فأساء فهم الفكرة، وقال إن الجسم قالب النفس؛ والنفس عنده جسم لطيف يداخل أجزاء البدن مداخلة المائية فى الورد، والدهنية فى السمسم، والسمنية فى اللبن؛ وإذنْ فالنظّام، كما لاحظ الشهرستانى، أكثر ميلاً إلى الطبيعيين منه إلى الإلهيين». وعندى أن كرّادى فو أساء فهم كلمة «قالب» هنا؛ فهى ليست صورة بالمعنى الفلسفى؛ والأمر لا يعدو أن النظّام كان يعتبر الجسم هيكلاً للنفس وظرفًا لها؛ فهو قالبها، وهى تداخله وتشابكه وتفعل بواسطته، فهو آلتها.

نلاحظ شبهًا ظاهرًا بين آراء النظّام وبين ما نعرفه من آراء أفلاطون وأهل الرواق ومفكرى الهنود. والنظّام لا بد أن يكون قد عرف بعض هذه الآراء؛ غير أنه لم يكن ناقلاً، بل هو يظهر فى هذه المسألة رجلاً ملفّقًا، فهو يأخذ عن أفلاطون أو أفلوطين قوله بأن الإنسان على الحقيقة هو الروح؛ ولكنه لا يسايره فى التجريد، تمشيًا مع نزعته الحسية، بل يقول إن الروح جسم لطيف، ويقرر العلاقة بينها وبين البدن على طريق التداخل كما فعل الرواقيون أو الهنود.

الحواس والإحساس:

يحدثنا الجاحظ[٩٣] عن أستاذه ما يؤخذ منه أنه كان يقول إن الحواس جنس واحد؛ فحاسة البصر من جنس حاسة السمع، وإنما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس وفى موانع الحواس؛ وهذا الرأى هو النتيجة المنقطية لمذهب النظّام العام فى الإحساس والإدراك، وهو أنّ الحسّاس الدرّاك هو الروح، وهو واحد غير مختلف ولا متضادّ؛ ولما كانت الروح فى الإنسان واحدة كان فعلها واحدًا، لأن الشىء الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل[٩٤]؛ وإذا كان الأمر كذلك فما

الذى منع الحواسَّ من أن يدرك بعضُها ما يدركه الآخر؟ دافع النظّام فى هذه المسألة عن قولين:

الأول: هو أن فى الخارج شوائبَ وموانع تمنع من ذلك؟ فالعين لا تدرك الصوت، لأن مانعًا من جنس الزجاج الذى يمنع من إدراك الصوت ولا يمنع من إدراك اللون يحول بينها وبين ذلك؟ والأذن لا تدرك اللون، لأن مانعًا من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت يحول بينها وبين ذلك.

والقول الثانى هو أن فى الحواس شوائبَ من نوع واحد تغلب عليها؛ فالغالب فى العين شوائب الألوان، وفى الأذن شوائبُ الأصوات، وفى الفم شوائب الطعوم؛ أما الشوائب الأخرى فهى قليلة لا تستطيع التأثير؛ ولذلك تدرك كل حاسة الشىء الذى تغلب عليها شوائبُه.

والإدراك ليس فعل الروح بذاتها، بل هو فعل الله بإيجاب خلقه للحواس.

ويضيف النظّام إلى الحواس الخمس الظاهرة حاسة سادسة تُدْرَكُ بها لذة النكاح[٩٥].

وقد حكى هورتن[٩٦] عن ابن المرتضى أن النظّام قال إن الحواس كلها جنس واحد، وغايتها إدراك المحسوسات؛ وزاد حاسة سادسة تُدرك بها لذة النكاح، وسابعة هى القلب؛ ونعرف من حكايات أخرى لمذهب النظّام أنه يستعمل لفظ القلب بمعنى الوهم وأن القلب عنده يتصوّر ويتوهّم؛ وقد ذكر النظّام القلب فى كلامه عن تصوّر انقسام الجزء الذى لا يتجزأ، وقد يكون فيما يقوله النظّام عن القلب والوهم تمهيد لقول الفلاسفة بالمخيِّلة؛ ويمكن أن يكون رأى النظّام فى كيفية السمع، وهو الذى سنذكره فيما يلى بالإضافة إلى ما تقدم مما يزيد مذهب النظّام شبهًا بمذهب الأطباء المتفلسفين.

كيف يحدث الإحساس والإدراك؟ يقول النظّام إن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة؛ فلا بد أن يطفر البصر إلى المدرَك فيداخله، ولا بدّ أن يتصل المذوق بالفم؛ وكذلك القول فى المشموم[٩٧]، بل

يصوِّر لنا البغدادى النظّام رجلاً مفرطًا فى هذا إلى حد أنه زعم أن المعلوم بالحس لا يجوز أن يكون معلومًا من جهة الخبر ...... «وقيل له فى المعلوم بالحواس: ألسنا نعلم البلدان التى لم ندخلها بالتواتر، وإن كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان؟ وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عيانًا، ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه؟ فأجاب عن هذا بأن المخبرين عما عاينوه قد اتصلت بعيونهم أجزاء من محسوساتهم، فعلموا المحسوس باللمس؛ ثم لما أخبروا غيرهم بما عاينوه انفصلت من الأجزاء التى اتصلت بعيونهم وأرواحهم بعضُها، فاتصلت بأرواح السامعين لأخبارهم؛ فعلمه السامعون منهم باللمس أيضًا؛ وكذلك القول فى السامع»(٩٨). ولا أريد الدخول فيما ألزمه البغدادى للنظّام عن هذه المسألة؛ ولكن إذا لم يكن هذا القول من إلزامات ابن الراوندى، فإن فيه بعض الشبه بما يُحكى عن الأبيقوريين من قولهم بانفصال أجزاء أو صور صغيرة للأشياء (ειδωλα)، تدخل فى أعضاء الحس(٩٩).

ويخبرنا الرازى(١٠٠) والسمرقندى(١٠١) والكاتبى(١٠٢) أن الفلاسفة والنظّام يقولون إنه لا بد فى السمع من وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ، وإلا فإن الصوت لا يُسمع(١٠٣).

ويفصل الشهرستانى(١٠٤) مذهب النظّام فى حصول السمع فيقول: «ذهب النظّام إلى أن الكلام جسم لطيف(١٠٥) منبعث من المتكلم؛ ويقرع أجزاء الهواء، فيتموّج الهواء بحركته، ويتشكل بشكله؛ ثم يقرع العصبَ المفروشَ فى الأذن، فيتشكل العصب بشكله؛ ثم يصل إلى الخيال، فيُعرض على الفكر العقلى، فيُفهم، وربما يقول: الكلام حركة فى جسم لطيف على شكل مخصوص؛ ثم تحيَّر فى أن الشكل إذا حدث فى الهواء أهو شكل واحد يسمعه السامعون أم أشكال كثيرة؟ وإنما أخذ مذهبه فى هذه المسألة وغيرها من المسائل من مذاهب الفلاسفة؛ غير أنه لم يفهم من كلامهم إلا ضجيجًا ولم يوزده نضيجًا».

ومهما يكن فى هذا الكلام من قصور ففيه إشارة إلى الحِس المشترك وغيره من الحواس الباطنة؛ وهو يدل على سلامة تفكير من النظّام، لأنه يرى أن لا بد من واسطة بين المدرِك والمدرَك، وهى فكرة صحيحة.

الإنسان والحيوان وفعلهما:

يقول النظّام إن أفعال الإنسان جنس واحد، وكلها حركات حتى العلوم والإرادات، فهى حركات للنفس، والحركات أعراض، وكلها جنس واحد(١٠٦).

ويريد هوروفتز(١٠٧) أن يردّ قول النظّام بأن أفعال الإنسان كلها حركات إلى الرواقيين الذين كانوا أول مَن أدخلوا الآلام والأفعال فى جملة الحركات، ولكنه يتردد فى الجزم بهذا قائلاً إن رأى الرواقيين صار رأيًا عامًا، ونسب أفلوطين وغيره هذا القول لأرسطو؛ ولكن النظّام كان يعتبر الآلام أجسامًا لطافًا(١٠٨) كما اعتبر الألوان والأصوات والحرارة والبرودة، وهذا يخالف بعض المخالفة ما يريده هوروفتز.

ويقول هورتن(١٠٩) إن قول النظّام بأن الأرواح جنس واحد مأخوذ عن الهنود.

وقد يكون ذلك من ملاحظات النظّام وهو نتيجة لمذهبه فى الروح؛ فلما كانت الروح جسمًا لطيفًا وجوهرًا واحدًا غير مختلف ولا متضاد كانت أفعالها حركات(١١٠)، لأن الحركات تناسب الطبيعة الجسمية، وكانت أفعالها جنسًا واحدًا، لأن من المحال عند النظّام «أن يفعل الذاتُ فعلَيْن مختلفين». ويظهر أن هذه المشاهدة هى أساس ما قاله النظّام من أن الأرواح جنس واحد؛ فلما كانت أفعال الحيوان حركات ولما كان اتفاق الفعل يدل على اتفاق ما ولَّده، كما يحكى البغدادى والجاحظ عن النظّام(١١١)، فعلى هذا الأساس استنبط النظّام أن الأرواح كلها جنس واحد، وأن الحيوان كله جنس واحد، لأنه لا يفترق فى توليد الإدراك(١١٢).

على أن محاولة النفوذ إلى الكلِّىّ وردِّ الأشياء إلى أجناس عامة هى من خصائص العقل العلمى الفلسفى، وهى نزعة ظاهرة فى تفكير النظّام؛ فأفعال الإنسان جنس واحد، لأن النفس هى الفاعلة؛ ثم هى واحدة، فأفعالها لا تختلف فى الجنس، أعنى من حيث إنها أفعال إنسانية؛ ولكنها تختلف اختلافًا اعتباريًا بالنسبة لأمور أخرى، كأن تكون موافقة لما يقضى به العقل والشرع أو غير موافقة، أو تكون مؤدّية إلى مصلحة أو مضرَّة. والظاهر أن النظّام كان يمتاز على

أهل عصره فى هذا الباب، حتى إن خصومه أساءوا فهمه فى هذه النقطة. يقول الأشعرى[١١٣]: «وقال إبراهيم النظّام: حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد، وإن الحركات هى الأكوان، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئَيْن متضادّين، كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين؛ وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار، والتيامن من جنس التياسر، والطاعة من جنس المعصية والكفر من جنس الإيمان، والصدق من جنس الكذب».

ويقول البغدادى[١١٤]: «ونتيجة قوله بأن أفعال الحيوان جنس واحد توجب عليه أن يكون الإيمان مثل الكفر، والعلم مثل الجهل، والحب مثل البُغض، وأن يكون فعل النبى ﷺ بالمؤمنين مثل فعل إبليس بالكافرين، وأن يكون دعوة النبى عليه السلام إلى دين الله تعالى مثل دعوة إبليس إلى الضلالة؛ وقد قال فى بعض كتبه إن هذه الأفعال كلها جنس واحد، وإنما اختلفت أسماؤها لاختلاف أحكامها؛ وهى فى الجنس واحد، لأنها كلها أفعال الحيوانات، ولا يفعل الحيوان عنده فعلَيْن مختلفَيْن، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين؛ ولزمه على هذا الأصل ألا يغضب على مَن شتمه ولعنه، لأن قول القائل: لعن الله النظّام! مثل قوله: رحمه الله، وقوله: إنه ولد زنا، شبيه بقوله: إنه ولد حلال؛ فإن رضى لنفسه بمثل هذا المذهب فهو أهل له ولما يلزمه عليه»؛ ولا يمكن أن يكون سوء الفهم وسوء القصد من خصوم النظّام أشدَّ من هذا الذى يقوله البغدادى؛ ونستطيع أن نلاحظ بسهولة نفوذ النظّام لفهم ماهيات الأشياء من حيث هى، وخلط خصومه بين الماهيات من حيث ذاتها وبين ما يكون للأشياء من أحكام اعتبارية.

وفى كتاب المواقف: «وقالوا (النظامية) (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) فى تمام الماهية؛ وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة، حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة فى القوة العاقلة، والامتياز بينهما بأمر خارجى هو مطابقة تلك الصورة لمتعلَّقها وعدم مطابقتها له[١١٥]».

ونحن نعلم أن كثيرًا من أصحاب المقالات كالأشعرى والشهرستانى والبغدادى نقلوا كثيرًا عن ابن الراوندى، فصرحوا أحيانًا ولم يصرحوا أحيانًا أخرى؛ ولا

شك أن كثيرًا مما تقدم مأخوذ من إلزامات أراد بها خصوم النظّام أَنْ يشوِّهوا مذهبه؛ ويكفى أن نقرأ كتاب الانتصار (ص ٢٨ ـ ٢٩) لنقتنع بذلك.

التولد:

ونستطيع بمناسبة القول فى أفعال الإنسان أن نتساءل: إذا كان للإنسان فعل وقدرة فما مجالهما؟ يقول النظّام إن الإنسان، وهو الروح عنده، يفعل فى نفسه ويفعل فى ظرفه وهيكله؛ ويحكى عنه الأشعرى[١١٦] أنه قال: «لا فعل للإنسان إلا الحركة، وإنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه»؛ أما فيما يتعلق بفعله فيما عدا ذلك فهو يقول إن ما حدث فى غير حيِّز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب خلقه للشىء؛ فالله قد طبع الحجر طبعًا، إذا رفعته ارتفع وإذا تركته عاد إلى موضعه، وكذلك الإدراك فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة؛ وهكذا قوله فى سائر الأشياء المتولدّة[١١٧]؛ ويذكر الشهرستانى[١١٨] عن الكعبى أن النظّام قال: «كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أى أن الله طبع الحجر طبعًا وخلقه خِلْقة، إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعًا».

نحن الآن عند رأى النظّام فى التولُّد، وهو ميدان مباحث العلّية أو تلازم الأسباب والمسبّبات، كما يعبر المتكلمون. يذهب أهل السنّة إلى أن كل ما يقع فهو فعل لله أو خلق له على وجه ما. أما المعتزلة فهم يُميِّزون بين فعل يصدر عن الإنسان مباشرة، ويُسَمَّى «المباشر»، وفعل يصدر عنه بإيجاب فعله، ويسمى «المتولّد»؛ والأول هو، كما قال الأسكافى[١١٩] كل فعل لا يتهيأ إلا بقَصْدٍ، ويحتاج كلُّ جزء منه إلى تحديد عزم وقصد إليه وإرادة؛ والثانى هو الذى ينشأ عن فعلنا ويخرج عن مرادنا، ولا يمكننا تركه واستدراكه. ومهما يكن من خلاف يسير بين المعتزلة فى فهم التولُّد والمتولِّد[١٢٠] فالتولُّد هو حصول فعل عن فعل، والمتولِّد هو الفعل الناشئ عن فعل آخر.

أجمع المعتزلة على أن الإرادات لا تقع متولِّدة، واختلفوا فيما عداها من

الأفعال[١٢١] اختلافًا أساسه فى الغالب النظر إلى الأسباب البعيدة أو المتوسطة أو القريبة، وقد تعين رأى كل بحسب نظرته:

فغلا بشر بن المعتمر حتى قال إن كل ما حدث عن الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أو فى غيرنا فهو فعلنا[١٢٢]، كطعم الفالوذج الناشئ عن جمعنا النشاء والسكر وإنضاجهما، وذهاب الحجر عند دفعه، والألم عند الضرب، وعِلْم من نضربه بأننا نضربه، وإبصار الشخص لنا إذا فتحنا بصره فأدْرَكَنا.

وقال أبو الهذيل: ما تولد عن فعلنا مما نعلم كيفيته سواء أكان فى أنفسنا أم فى غيرنا فهو فعلنا، كذهاب الحجر والصوت الناشئ عن اصطكاك شيئين؛ أما ما تولد عن فعلنا فى أنفسنا أو فى غيرنا ولا نعرف كيفيته، فهو فعل الله سبحانه[١٢٣]: وذهب معمّر إلى أن المتولّد فعل للجسم الذى يحل فيه بطبعه. وثم آراء أخرى[١٢٤]، ولا يتسع المقام لذكرها، كالذى ذهب إليه الجاحظ من أن ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة.

أما النظّام فهو أصرح وأوضح، فعنده أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة، وهو لا يفعلها إلا فى نفسه؛ أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما طبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية، كما تقدم القول[١٢٥]؛ ولكن هذا الرأى وإن كان واضحًا فى ذاته من الناحية الفلسفية، فإن من الصعب التوفيق بينه وبين المسئولية والتبعية الناشئة عن الأفعال، وهى التى ربما كانت سببًا فى ظهور البحث فى التولد كما يقول الأستاذ أحمد أمين[١٢٦].

تلاحظ أن النظّام لا يجعل للإنسان فعلاً إلا الحركة، أما ما ينشأ عنها فهو فعل الله بإيجاب الخلقة؛ والله قد طبع الأشياء باستعدادات، وهو القاهر للعالم على ذلك، والقاهر للمتضادات على الاجتماع، وهو الفاعل فى كل شىء؛ وهذا أثر من نزعة النظّام إلى ردّ الأشياء إلى أصل واحد، وهو مذهب طبيعى جبرى إلى حدٍ كبير.

ولكن هل الحركة فعل للإنسان الذى هو على الحقيقة روح؟ نحن نعرف كما

تقدم أن النظّام ذهب إلى أن الروح قادرة مستطيعة بنفسها؛ فهى «محل القدرة»، وهى تفعل فى ظفرها وهيكلها؛ والإنسان لا يفعل الحركة إلا فى نفسه، والحركة فعله الوحيد، ويتحتم على النظّام، تمشيًا مع القاعدة التى وضعها، أن يكون ارتفاع اليد إذا رفعها الإنسان من فعل الروح، وهو فعل يجاوز محل القدرة فهو من ضمن فعل الطبيعة.

والنظّام برأيه هذا فى التولد يفصل فصلاً تامًا بين فعل الإنسان وهو الإرادة والتحريك وبين فعل الله فى الطبيعة بما خلق فيها من طبائع.

وأحب أن أختتم هذا الفصل الذى عالجت فيه آراء النظّام فى الإنسان بذكر رأى له فى علاقة الاستعداد العقلى فى الإنسان بحالته الجسمية؛ يحكى الجاحظ(١٢٧) أن النظّام كان يقول: «إن الأمة التى لم تنضجها الأرحام، ويخالفون فى ألوان أبدانهم أو حدق عيونهم وألوان شعورهم سبيل الاعتدال، لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك؛ وعلى حسب ذلك تكون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرُّف هممهم فى لؤمهم وكرمهم لاختلاف السبك وطبقات الطبخ وتفاوت ما بين الفطير والخمير والمقصّر والمجاوز؛ وموضع العقل عضو من تلك الأعضاء وجزء من تلك الأجزاء؛ وكالتفاوت الذى بين الصقالبة والزنج؛ وكذلك القول فى الصور ومواضع الأعضاء؛ ألا ترى أن أهل الصين والتبت وحذاق الصناعات لها فيها الرفق والحذق ولطف المداخل والاتساع فى ذلك والغوص على غامضه وبعيده، وليس عندهم إلا ذلك؛ فقد يُفتح لقوم فى باب الصناعات، ولا يُفتح لهم سوى ذلك.

وقد ردَّد الجاحظ هذا الرأى فى كتاب الحيوان، كما أخذ يُبيِّن أثر البيئة فى الخصائص الجسمية لما يعيش فيها من إنسان أو حيوان.

العالم المادى

آراء النظّام الطبيعية

الكون ونظرته العامة له:

يُحسن قبل الدخول فى تفصيل آراء النظّام الطبيعية أن أقدم لذلك ببيان مُجْمَل رأيه فى العالم؛ وستتجلّى فيه سلامة المنطق وانسجام الأفكار بحيث تتكون فى ذهننا من مذهبه صورةٌ للكون شاملةٌ لا تناقض فيها ولا فجوات.

العالم عند النظّام متناهٍ محدود فى مساحته وذَرْعه، وهذا هو رأى أرسطو، ورأى متكلمى الإسلام أيضًا. أما إنه متناهٍ فهو يتجلّى بشكل صريح من مناظرة النظّام للثنوية؛ ولا يعارض ذلك ما حكاه الخياط عن النظّام من أنه[١٢٨] كان يقول إن الله كان يقدر على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا إلى غاية[١٢٩].

وليس العالم متناهيًا فى جرمه فحسب، بل هو متناهٍ فى حركته أيضًا، فإن لها أوّلاً ابتُدِئت منه، خلافًا للدهرية الذين زعموا أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك: والعالم كله حادث، ولا قديم إلا الله، وكل ما فى العالم متحرك حتى الأشياء التى يخيل إلينا أنها ساكنة؛ بل إن الأجسام فى حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسمِّيه النظّام حركة الاعتماد[١٣٠]، فكأنّ الخلق والتحريك متلازمان، وكأن الحركة الملازمة للخلق هى خروجُ الأشياء إلى الوجود، وفى الوقت نفسه اتخاذُ كل منها مكانه فى الكون، كما سيلى فى الكلام عن الحركة.

والعالم مكوّن من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط، وحيّ متحرِّك بنفسه، وميِّت يحركه غيره، من حر وبرد، ورطوبة ويبوسة وغيرها. والأجسام تتكون من أجزاء لا نهاية لانقسامها؛ وإذَنْ

فالعالم متحرِّك ومُؤَلف من عناصر متضادّة بالطبع. وقد يظن الناظر لأول وهلة أن العالم فوضى، وليس له ضابط؛ هنا يظهر التوافق فى تفكير النظّام، فهو يرى أن الله بقدرته هو الذى يقهر الأشياء على ما يريد، ويدبرها على ما يُحِبّ، فيجمع منها ما يريد جمعه، ويفرِّق منها ما يريد تفريقه[١٣١]، وذلك على خلاف ما فى جوهرها وطبعها. ومع أن النظّام يقول بأن لكل شئ طبيعةً خاصةً، لها مقتضياتُها، فإن الله عنده يقدر على أن يقهرها على غير ذلك؛ فالله هو خالق العالم والمحرِّك له والفعَّال فيه، وكل ما فى الطبيعة فهو فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء؛ بل الإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس؛ والنظّام لا يثبت للإنسان إلا فعلاً واحدًا هو الحركة، فهل هذا الفعل أيضًا بإيجاب الخلقة؟ إذًا يكون كل ما فى الوجود منفعلاً، والله هو الفاعل فى كلّ شئ؛ وهذا مذهب فى «وحدة الفعل» متماسك الأجزاء، وإن كان فيه إلغاء لأصل من أكبر أصول المعتزلة.

ولو حاولنا بيان العناصر الفلسفية فى هذه الصورة العامة للكون عند النظّام لوجدنا المسألة معقّدة؛ ولكن نستطيع أن نرى فى مسألة الخلق والتحريك رائحة من مذهب أرسطو؛ وتكوُّن العالم من جواهر متضادَّة لا عدد لأجزائها، يقهرها الله على ما يريد، شبيه برأى أنكساجوراس فى أن العقل هو الذى يرتب وينظِّم كل شئ.

ولكن النظّام يخالف أرسطو وغيره من وجوه كثيرة؛ وينبغى ألا ننسى أثر الباعث الدينى، وهو نصرة التوحيد التى لم يعتنق النظّام مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا من أجلها؛ كما حكى عنه الخياط وغيره؛ وإذا كان يمكن القول إن تعمُّق النظّام فى النظر أدى به إلى آراء اتفقت مع آراء الفلاسفة فى مسائل كان التوحيد سببًا فى إثارة جميع أنواعها، فإنه من غير شك قد أيَّد مذهبه الكلامى الدينى بما كان معروفًا من الآراء الفلسفية فى عصره، وكان هو من خير العارفين بالفلسفة فى زمانه.

ولم يكن النظّام مقلِّدًا، بل هو يأخذ من المذاهب المختلفة بعد تمحيص كبير؛ ولا يأخذ منها إلا ما يتفق ومذهبه الأساسى، ويكون مقبولاً أمام عقله الناقد.

الجسم:

لا يفـرِّق النظّام بين الجـوهـر أو الجـسم وبـين العـرض، فـالروائح والطعـوم والألوان، بل والآلام هى عنده من جملة الجواهر، وهى أجسام لطيفة[١٣٢]؛ وهو لا يثبت مـمـا يُعرف عـادة بالأعـراض إلا عـرضًا واحـدًا هو الحـركـة؛ ولذلك يقـول الشـهرسـتانى إن للنظّام فى الجواهر وأحكامها «خَبْطَ مذهب يخالف المتكلمين والفـلاسفـة»[١٣٣]؛ ويحكى عنه أنه قال إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت، وأنه وافق هشام بن الحكم فى قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام[١٣٤]، ويرميه بأنه تارة يقضى بأن الأجسام أعراض، وتارة بأن الأعـراض أجسام؛ غير أن البـاحث يرى بوضـوح أن مـذهب النظّام ليس فيه هذا التناقض وهذا الخبط، وذلك لأنه ينكر الأعـراض كلها إلا الحـركـة؛ فكل مـا فى الوجـود المادى أجسـام، سـواء منهـا الأجسـام الكثيـفـة المعـروفـة، أو مـا يُسمَّى أعـراضًا، كاللون والطعم، والحـر، والضيـاء، والرائحـة، لارتفـاع التمـايز بينهـا وبين الأجسـام الكثيفـة، وهذه الأعراض هى عند النظّام أجسام لطيفة[١٣٥].

ورغم أن البغدادى[١٣٦] والشهرستانى[١٣٧] والأشعرى[١٣٨] ينسبون لهشام بن الحكم القـول بأن الألوان والطعـوم والأرابيح أجـسـام ورغم أن البـغـدادى والشهرستانى يقولان إن النظّام أخذ هذه المقالة من هشام، فإن هذا لا يحلّ مشكلة أصل الفكرة؛ فهل أخذ هشام هذا القول عن الرواقيين الذين كانوا يقولون إن الأعراض جواهر وأجسام، كما يريد هوروفتز أم هو نتيجة لنزعة هشام القوية نحو التجسيم أيَّدها النظر فى كيفية إدراك المحسوسات من طعم ولون ورائحة؟ وما دمنا لا نستطيع القطع بأن فلسفة الرواقيين كانت مجموعة وأنها وصلت إلى العرب بطريقة يطمئن إليها الباحث، فليس من الطريقة العلمية أن نردَّ إلى فلسفتهم كل عنصر يشبهها فيما قاله متكلمو الإسلام، وأن نهمل قيمة الاحتمال الثانى. وعلى كل حال فليس ما يمنع أن يكون للرواقيين من طريق الديصانية أثر فى رأى النظّام أو هشام، كما تقدم القول ص ٧٦ - ٧٧.

ما هو الجسم عند النظّام؟ عرَّف المعتزلة الجسم تعريفاتٍ مختلفة، فذهب الأسكافى إلى أنه المُؤْتَلِف؛ وأقل الأجسام عنده جزءان لا ينجزآن؛ وقال

الصالحى: هو ما يحتمل الأعراض؛ وقال أبو الهذيل: هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلا وأسفل، وأقل ما يكون ستة أجزاء[١٣٩]؛ ويعرِّف النظّام الجسم بأنه «الطويل العريض العميق»[١٤٠]، ولم يوافق النظّامَ على هذا التعريف من متكلمى المعتزلة إلا مُعَمَّر[١٤١]؛ ولكنهما يختلفان فى عدد أجزاء الجسم، فمعمّر يرى أن أقلها ثمانية، ويرى النظّام أنه ليس لأجزاء الجسم عددٌ يوقف عليه؛ ومما له معناه أن الأشعرى يقول بعد تعريف النظّام للجسم مباشرة: «وكانت الفلاسفة تجعل حدَّ الجسم أنه العريض العميق».

والأجسام أو الجواهر أجناس متضادة؛ ولكل منها طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها، إذا خُلِّى وما هو عليه[١٤٢]؛ فالماء شأنه السيلان، والحجر الثقيل شأنه الانحدار، واللهب شأنه الصعود؛ والله هو الذى يجمع بين هذه الأشياء ويقهرها على غير طبعها.

وليس فى القول باختلاف الأجسام على هذا النحو ما يدعو إلى البحث عن أصل أجنبى له، فهو أمر تكشفه المشاهدة الأولى؟ وعلى أن بين آراء النظّام فى هذا الباب وبين أقوال الثنوية شبهًا، ومن الجائز أن يكون ذلك ناشئًا عن اتصاله بهم ومجادلته لهم؛ ولذلك يتهم ابنُ الراوندى النظّامَ بأنه يوافق الثنوية فى مثل القول بأن النور من شأنه أن يلعو على كل شىء حتى يتصل بجنسه، إن كان له جنس[١٤٣]، وكالقول بأن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط، وحىّ متحرِّك بنفسه وميتٍ يحركه غيره[١٤٤]؛ والخياط لا ينكر نسبة هذه الأقوال إلى النظّام، بل يدافع عنه لقوله بها، ويبين وجوه مخالفته للثنوية فيها، وأنه بعيد عما قُرف الثنوية به من الكفر.

اتفق الثنوية على اختلاف مذاهبهم من زرادشتية ومانويه ومزدكية وديصانية وغيرهم على إثبات أصليّن مختلفيّن فى الجوهر والطبع والفعل والمكان، هما النور (يزدان) والظلمة (أهْرِمَن)؛ وقالوا إن الخير والنفع والصلاح من النور وإن الشر والضرّ والفساد من الظلمة؛ وهذان الأصلان هما مبدأ وجود العالم، ومن امتزاجهما حصلت التراكيب المختلفة؛ وبينهما مغالبةٌ ومقاومةٌ إلى أن يغلب النورُ الظلمةَ والخيرُ الشرَّ؛ ثم يتخلص الخيرُ إلى عالمه وينحطّ الشر إلى عالمه؛

وأثبت الديصانية الأصلين، وقالوا إن النور يفعل الخير قصدًا واختيارًا، وإن الظلام يفعل الشر طبعًا واضطرارًا؛ وزعموا أن النور حيّ عالم قادر حسّاس درّاك، ومنه تكون الحركة والحياة، والظلام ميّت جاهل عاجز جماد، وزعموا أن الشر يقع منه طِبَاعًا، «وزعموا أن النور جنس واحد، وكذلك الظلام جنس واحد، وأن إدراك النور متفق، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد؛ فسَمْعُه هو بصره، وبصره هو حواسُّه؛ وإنما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب، لا لأنهما فى نفسهما شيئان مختلفان؛ وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجسّة، وإنما وجده (من وجده) لونًا لأن الظلمة خالطته ضربًا من المخالطة، ووجده طعمًا لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب»[١٤٥].

لم يَرِدْ عن النظّام كلامٌ فى النور والظلمة باعتبارهما مبدأً للموجودات، بل هو يبطل هذا، كما تقدم وكما أبطل امتزاج النور والظلمة؛ ولكن التمييز بين المتضادات فى طبعها وفعلها من القواعد النافعة فى العلوم؛ لذلك يجوز أن يكون النظّام قد استفاد من مجادلاته مع الثنوية هذه النزعة؛ كما أنا نلاحظ شبهًا بين ما نذكره للثنوية وبين الأصول التى رأيناها فى كلام النظّام عن النفس والإحساس والحواس؛ ولكن ليست المبادئُ عنده اثنيْن، كما عند الثنوية، بل هى كثيرة؛ وإذا كان البغدادى أو غيره يرمون النظّام بأخذ أقوال الثنوية، فهو لم يأخذها، ولكنه انتفع بالأصل الذى تقوم عليه؛ ولا حاجة بالباحث إلى أن يردّ ما يظهر فى آراء النظّام من اثنينيّة فى الأجسام إلى نزعة الرواقيين العامة فى بيان ما فى الطبيعة من متضادّات، كما يذهب إليه هوروفتز[١٤٦]، فالقرآن نفسه أيضًا مملوء بالمتقابلات، وهو يلفت النظر إليها؛ وإذا كان النظّام متأثرًا فى هذا بأصل أجنبى فهو أجدر أن يكون من أثر اتصاله بالثنوية فى الرد والدفاع.

العرض[١٤٧]:

نستطيع أن نصل إلى شبه تعريف للعرض عند النظّام مستعينين بملاحظة لُغَوِيَّة يذكرها هو فى سبب تسمية المعانى القائمة بالأجسام أعراضًا؛ فهو يقول إنها تُسمَّى كذلك، «لأنها تعترض فى الأجسام وتقوم بها[١٤٨]»؛ فالعرض هو ما يعترض فى الجسم ويقوم به.

والنظّام ينكر كل ما يُسمَّى أعراضًا كالألوان والطعوم والروائح ويعتبرها أجسامًا لطيفة، كما تقدم القول؛ وهو لا يثبت إلا عرضًا واحدًا، هو الحركة[١٤٩]. وينكر النظّام أن يوجد العرض لا فى مكان أو يحدث لا فى جسم؛ وهو فى هذا يخالف أستاذه أبا الهذيل، فإن أبا الهذيل، كان يجوّز وجود أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان، كالوقت، والبقاء، والفناء، وخلق الشىء الذى هو قول وإرادة من الله[١٥٠].

أما فيما يتعلق ببقاء الأعراض فالنظّام لا يجوّز بقاءها زمانين، خلافًا لأستاذه، فإنه كان يرى أن من الأعراض ما يبقى زمانين كسكون أهل الجنة وكالألوان والطعوم ونحوها[١٥١]؛ والنظّام فى هذا متفق مع أصحاب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، والراجح أنه صاحب هذه المقالة، لأنه متقدم على الأشاعرة بالزمان؛ أما أدلة القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين فهى، كما يحكى صاحب المواقف:

ـ أولها: لو بقيت الأعراض لكانت متَّصِفة ببقاء؛ والبقاء عرض، فيلزم قيامُ العرض بالعرض.

ـ وثانيها: يقدر الله على أن يخلق مِثْلَ العرض فى محلِّه فى الحالة الثانية من وجوده؛ فلو بقى العرض فى الحالة الثانية لاستحال وجودُ مثله فيها.

والدليل الثالث، وهو العمدة عندهم، أن الأعراض لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها لامتنع زوالُها فى الزمان الثالث وما بعده؛ وامتناع زوالها باطل بالإجماع وشهادة الحس[١٥٢].

ويُؤخذ من حكاية صاحب المواقف أن الدليل الأخير من أدلة النظّام، وأن النظّام طرده فى الأجسام، كما سنرى بعد.

على أننا قد قدّمنا أن النظّام لم يكن يثبت مما يسمى بالأعراض عادة إلا الحركة؛ وطبيعى أن الحركة لا تبقى زمانين، لأن الآتى منها هو بالقوة، والماضى قد انقرض؛ فلا يبقى إلا بقاؤُها فى لحظة واحدة، وهى آخر الماضى وأول المستقبل.

ومُحال أن تُرى الأعراض، ومُحال أن يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائى إلا لون؛ والنظّام فى هذا يُخالف أبا الهذيل الذى أجاز رؤية الأعراض(١٥٣).

وإذا كان هوروفتز(١٥٤) يقول إن النظّام أخذه عن الهنود، ويؤيّد هورتن تأثرَ النظّام بالفلسفة الهندية بأنه كان فى البصرة، وكانت له بالهنود صلة، وبأنه صحب السَمَنِيَّةَ، وأخذ عنهم القول بأن التغيُّر مستحيل، وهو بحسب رأى هورتن فكرة أساسية تقوم عليها نظرية الكمون التى تأثر فيها النظّام بمذاهب الهنود إلى جانب تأثره بمذهب أنكساجوراس؛ ويرى هورتن أن النظّام أخذ عن الهنود القولَ بنفى الأعراض، لأن القول بالأعراض عندهم يُفضى إلى التناقض؛ وذلك لأن قيام العرض بجسم، هو عرضٌ يحتاج إلى أن يقوم بشىء آخر إلى غير نهاية.

وجائز أن يكون نَفْىُ الأعراض عند النظّام وعند هشام بن الحكم الرافضى المتقدم على النظّام من أثر التفكير الهندى الذى نشره المسنية بين المسلمين.

على أننا ينبغى أن نلاحظ أن النظّام إنما نفى الأعراضَ باعتبار أنها أعراض، أى موجودات غير جسمية؛ فهو يقول إن ما يُسمَّى أعراضًا هو أجسام لطيفة؛ ولو أردنا أن نتصوَّر ماهية الأعراض التى أنكرها النظّام لعسر علينا ذلك، إذ العرض شىءٌ مجرَّد تأباه نزعة النظّام الحسية.

وإذَنْ يصبح العالم المادى بعد إنكار الأعراض وتجسيم كل ما فى الوجود المحسوس عبارةً عن مادة وحركة.

إنكار الجزء الذى لا يتجزأ:

كان لمذهب الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد شأنٌ كبير عند متكلمى الإسلام؛ فقال به كبار المعتزلة، وكان عند بعضهم مَبْنِيًا على نظرية القدرة الإلهية(١٥٥)؛ كما قال به أهل السنَّة واتخذوا منه أساسًا لمذهب فى طريقة خلق العالم: وهو أن الله خلق أولاً أجزاء لا تتجزأ منفردة، ثم ألّف الأشياء منها(١٥٦). أما النظّام فقد أنكر وجود الجزء الذى لا يتجزأ، وكان أكبر خصومه بين أهل

الاعتزال؛ وقد كَثُر الجدال معه ومع أصحابه فى أمر الجزء؛ ولعل معارضته له كانت، كما لاحظ الدكتور پينيس (Pines)، سببًا فى أن نظَّم القائلون به أدلتهم؛ وقد عرض ابن حزم للكلام فى الجزء، وذكر رأى النظّام، وقال إنه رأى من يُحْسِنُ القولَ من الأوائل، وأيّده متحمّسًا، وذكر أدلة القائلين بالجزء فوصفها بأنها «مشاغب»؛ وتدل المقارنة بين هذه الأدلة وبين ما فى كتاب الانتصار وكتاب مقالات الإسلاميين على أن منها ما يستند إلى نقد وُجِّه للنظّام. والنظّام بإنكاره الجزء خالف أستاذه أبا الهذيل وخالف كبارَ المعتزلة مثل الجُبّائى وهشام الفوطى وغيرهما؛ وَسَرَتْ معارضةُ النظّام للجزء إلى الأدباء حتى أن ابن شاكر(١٥٧) يقول: وما أحسن قول ابن سناء الملك:

وَلَوْ أبصَرَ النظّامُ جَوْهَرَ ثَغْرِها

لَمَا شَكّ فى أنه الجَوْهَرُ الفَرْدُ

يؤكد النظّام رأيه تأكيدًا شديدًا، فيقول: «لا جزء إلا وله جزءٌ، ولا بعضَ إلا وله بعضٌ، ولا نصفَ إلا وله نصفٌ، وإن الجزء جائزٌ تجزئته أبدًا، ولا غايةَ له من باب التجزُّؤ»(١٥٨)، ومما يدل على أن النظّام عُنى بمسألة الجزء الذى ينقسم أنه ألّف كتابًا فيه، ذكره الأشعرى فى المقالات، واقتبس منه.

ولكن هل كان النظّام يرى أن الجسم له أجزاء لا نهاية لها بالفعل أم بالقوة؟ يحسن أن نستعين على الحكم الصحيح فى هذه المسألة بأن نستعرض مختلف المصادر بحسب ترتيبها التاريخى.

نلاحظ أولاً أن ابن الراوندى، المتوفى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى، رغم أنه كان يلتمس المطاعن على المعتزلة، لم يشنع على النظّام إلا بقوله: إن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ، ولم يذكر مسألة فعل ولا قوة(١٥٩).

والخيَّاط، المتوفى حوالى آخر القرن الثالث الهجرى أيضًا، يرد على ابن الراوندى ببيان مذهب النظّام على نحو يؤيّد كلام ابن الراوندى، ويدل على أن النظّام كان يقصد أن القسمة وَهْمِيّةٌ ذهنية احتمالية، فيقول مثلاً: «وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ؛ وزعم أنه ليس من جسم

من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين»؛ ويحكى فى موضع آخر أن «الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذاتُ غاية ونهاية فى المساحة والذَّرْع؛ وإنما أحال إبراهيم جزءًا لا يَقْسِمُه الوهم ولا يُتصوَّر له نصف فى القلب»؛ ويقول فى موضع ثالث: «زعم إبراهيم أنه لما لم يجد جسمًا من الأجسام إلا وهو متناهٍ فى مساحته وذَرْعه محتمل للقسمة والتصنيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله»(١٦٠).

أما الأشعرى، المتوفى عام ٣٢١ هـ فلم يزد على تقرير ما ذهب إليه النظّام من أن الجسم ينقسم، وأن كل جزء منه ينقسم أبدًا؛ «وليس لأجزائه عددٌ يوقف عليه، وإنه لا نصف إلا وله نصف..... وإن الجزء جائز تجزئته أبدًا، ولا غاية له من باب التجزؤ»(١٦١)؛ ومع أن الأشعرى كان يُميِّز بين التجزؤ الذى بالفعل والتجزؤ الذى فى القوة والإمكان، كما يدل على ذلك بيانه لرأى بعض المتفلسفة(١٦٢)، ومع أنه كان يعرف كتاب النظّام فى الجزء، فإنه لم يذكر عن النظّام شيئًا فى أمر القوة أو الفعل، وإن كانت عبارته أقرب للدلالة على أن القسمة عند النظّام بالقوة؛ ولا يخلو ذكره لرأى الفلاسفة بعد رأى النظّام مباشرة فى مسألة تعريف الجسم وانقسامه من مغزًى؛ والعادة أن الأشعرى يذكر مذاهب الفلاسفة إذا كان بينها وبين مذاهب الإسلاميين شبه؛ ورأى بعض الفلاسفة كما يذكر الأشعرى، هو أن التجزُّؤ لا غاية له «فى القوة والإمكان».

أما البغدادى، المتوفى عام ٤٢٩ هـ، فهو يقول(١٦٣) إن النظّام أخذ عن هشام ابن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة القول بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، وإنه قال بانقسام كل جزء لا إلى نهاية؛ ويعترض على النظّام باعتراض ابن الراوندى، ويقول(١٦٤) إن النظّام خالف جمهور المسلمين بأن زعم «أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة»، ويعترض البغدادى على النظّام بمسألة الخردلة والجبل، كما فعل ابن الراوندى أيضًا.

ثم جاء ابن حزم، المتوفى عام ٤٥٦ هـ، فقال: «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحلّ إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزءٌ، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أقسام لها؛ وذهب النظّام وكل مَن يُحسن القول من الأوائل إلى أنه لا

جـزء، وإن دَقّ، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدًا بلا نهاية، وأنه ليس فى العالم جزءٌ لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضًا، وإنْ دَقّ أبدًا»[١٦٥].

ويذكر ابن حزم بعد هذا أدلة أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ فيبطلها جميعًا، ويثبت ما قرره النظّام والأوائل؛ ونلاحظ فى رد ابن حزم على اعتراضات أصحاب الجزء آثارًا لمذهب النظّام فى أمر الجسم من حيث تناهيه فى المساحة والذرع وعدم تناهيه فى الانقسام؛ والذى يعنينا هو أن ابن حزم يعتبر أن مذهب النظّام هو مذهب مَن يحسن القول من الأوائل، وهو أن الجسم شىء متصل ليس له أجزاء بالفعل، ولكنه يحتمل الانقسام إلى غير نهاية.

أما الشهرستانى، المتوفى عام ٥٤٨ هـ، فلا يزيد فى حكايته لمذهب النظّام على أنه: «وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ، وأحدث القول بالطفرة»[١٦٦].

لا نجد حتى الآن قولاً صريحًا فى أن النظّام يذهب إلى وجود أجزاء بالفعل فى الجسم لا نهاية؛ بل إن كل المصادر تكاد تدل على أن النظّام كان يقول باحتمال الانقسام أو بالقسمة الوهمية إلى غير نهاية.

ولكن ابن سينا، المتوفى عام ٤٢٨ هـ، ذكر فى كتاب النجاة[١٦٧]، وفى كتاب الإشارات[١٦٨] المذاهب المختلفة فى تجزُّؤ الأجسام، فذكر أن البعض قالوا بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل متناهية، والبعض قالوا بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية وهكذا؛ وقال فى الإشارات: «وَهْمٌ وإشارة: من الناس مَن يظن أن كل جسم ذو مفاصل، تنضمُّ عندها أجزاءٌ، غير أجسام، تتألف منها الأجسام؛ وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام، لا كسْرًا ولا قَطْعًا، ولا وَهْمًا ولا فَرْضًا، وأن الواقع منها فى وسط يحجب الطرفين عن التَّمَاس؛ ولا يَعْلَمون أن الأوسط، إذا كان كذلك، لَقِىَ كلٌّ واحد من الطرفين منه شيئًا غيرَ ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره...... وَهْمٌ وإشارة: من الناس مَن يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية......».

جاء فخر الدين الرازى[١٦٩]، المتوفى عام ٦٠٦ هـ، فبيَّن أن الآراء فى تأليف الجسم أربعة: أنه مؤلف من أجزاء بالفعل متناهية؛ أو من أجزاء بالفعل غير

متناهية؛ أو من أجزء بالقوة متناهية، أو من أجزاء بالقوة غير متناهية، وقال إن الرأى الأول هو رأى جمهور المتكلمين؛ والثانى رأى النظّام ومن الأوائل أنكسافراطيس، وهو أن الجسم مؤلف من أجزاء بالفعل لا نهاية لها، ونجد أن الرازى فى بيانه للمذاهب فى انقسام الجسم يأخذ بعبارات ابن سينا، وأغلب الظن أن المقصود بأنكسافراطيس هنا هو أنكساجوراس. على أنه إذا كان يجوز أن ابن سينا كان يقصد بحكايته رأى من زعم أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية مذهب أنكساجوراس أو الرواقيين، فإن المصادر التى عَرَفْتُها تدل على أن الرازى هو أوّل مَن أقحم اسم النظّام فى هذا القول بشكل صريح، وفرض على النظّام مذهبًا لا تحتمله عبارة ابن سينا، لأنه لم يَقُل صاحب الرأى قال بوجود أجزاء غير متناهية. بل قال: «ومن الناس مَن يكاد يقول بهذا التأليف......».

بعد هذا جاء نصير الدين الطوسى[170] (المتوفى عام ٦٧٢ هـ) فبين الاحتمالات الأربعة فى تأليف الجسم، ونسب القول بأن الجسم «مؤلف من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية» إلى النظّام، وقال: «وهو ما التزمه بعض القدماء والنظّام من متكلمى المعتزلة»، وصرح الطوسى بأن ابن سينا كان يقصد بقوله: «وهم وإشارة. ومن الناس مَن يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من أجزاء غير متناهية»، أن يبطل الاحتمال الثانى المنسوب إلى النظّام.

ثم جاء الكاتبى[171]، المتوفى عام ٦٧٥ هـ، فبين التقسيم الرباعى، ونسب للنظّام ما نسبه إليه الطوسى والرازى، ووافق الطوسى فى أن ابن سينا كان يقصد إلى إبطال مذهب النظّام.

ونسج الإيجى[172]، المتوفى عام ٧٥٦ هـ، على هذ المنوال؛ وأغلب الظن أنه معتمد على الرازى.

وجاء الجرجانى، (المتوفى عام ٨١٦ هـ)، فوافق الإيجى على رأيه، وقال فى شرح المواقف ما يؤيد كلام الإيجى فيما ذهب إليه.

وأخيرًا جاء صدر الدين الشيرازى[173]، المتوفى عام ١٠٥٠ هـ فنسب للنظّام ما نسبه إليه هؤلاء الذين سبقوه، وزاد بأن قال: «فصل فى ذكر ما يختص بإبطال

مذهب النظّام المعتزلى: اعلَم أنه وافق الحكماء فى قبول الجسم انقسامات بغير نهاية، إلا أنه وغيره من المعتزلة لا يُفرِّقون بين القوة والفعل، فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل»، ولكن الشيرازى يسىء فهم مذهب النظّام، فيقول مثلاً فى كلامه عن انقسام الجسم: «فمن قائل بأنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلاً لا وهمًا ولا فَرْضًا ولا قَطْعًا ولا كسْرًا، وهؤلاء أيضًا تشعّبوا: إلى قائل بعدم تناهى الجوهر الفردة فى كل جسم حتى الخردلة، وهو النظّام من المعتزلة وأصحابه»؛ والظاهر أن خطأ الشيرازى هو خطأ أسلافه حين ظنوا أن القول باحتمال انقسام الجوهر الفرد إلى أقسام لا نهاية لها، هو قول بوجود جواهر فردة بالفعل لا نهاية لها؛ وهو غير صحيح، لأن النظّام أنكر الجوهر الفرد الذى لا ينقسم سواء أكان متناهى العدد أم غير متناهى العدد.

بعد هذا فلنذكر الملاحظات التى نستطيع استخلاصها من النظر فى هذه المصادر.

نلاحظ أولاً أن المصادر الأولى، وهى للمتقدمين، لا تنسب للنظّام القَوْلَ بوجود أجزاء بالفعل لا نهاية لها، ولا تدل بصريح النص على بيان مختلف الاحتمالات فى تقسيم الجسم؛ وكل ما تقوله عن النظّام أنه أنكر الجزء الذى لا يتجزأ، وأنه فى ذلك وافق الفلاسفة.

ونلاحظ أن عبارات المتقدمين كالخياط والأشعرى وابن حزم هى أقرب للدلالة على أن القسمة عند النظّام هى قسمة بالقوة بدليل استعمال عبارات: الوهم والقلب والاحتمال.

كذلك نجد أن ابن الراوندى لم يطعن على النظّام إلا لقوله بعدم تناهى التجزؤ، ولم يذكر شيئًا عن قول النظّام بالطفرة، ولا هو أحوج الخياط إلى الكلام فيها؛ ويظهر أن ذلك لأن الخياط وابن الراوندى كانا يعرفان أن النظّام يقصد أن الجسم يحتمل التجزؤ بلا نهاية، لا أن فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل؛ ثم إن ابن حزم فى دفاعه عما قرره من مذهب النظّام ومَن يُحسن القولَ من الأوائل يصرّح بعبارة لا تحتمل الشك ولا اللبس أن الجسم ليس فيه أجزاء بالفعل بل هو يحتمل التجزُّؤ ويقبله أبدًا.

ونلاحظ أخيرًا أن المصادر المتأخرة هى التى أقحمت اسم النظّام وفرضت عليه مذهبًا؛ ثم انتقلت الرواية على صورة ثابتة مدة تزيد على أربعة قرون من عهد فخر الدين الرازى إلى عهد صدر الدين الشيرازى.

والباحث أمْيَلُ إلى توثيق المصادر الأولى والاعتماد عليها؛ أما مصادر المتأخرين فإن بعضها يأخذ عن بعض بصورة واضحة؛ هذا إلى أنها قد ظهرت بعد استقرار المذاهب الفلسفية عند المسلمين وبعد التمييز التام بين مختلف الاحتمالات، فهى لا تُظْهِر مذاهب القدماء إلا مصوَّرة بحالة التفكير الفلسفى فى العصور التى كُتبت فيها. لذلك أرى أن المصادر الأولى أوثق حجة وأجدر أن تعرفنا مذهب النظّام على حقيقته.

والآن فما هو الحكم الأخير؟ يقول الدكتور پينيس (Pines)[١٧٤] بعد كلامه فى المسألة وذكر المصادر المتقدمة: «يكاد يكون من غير الممكن أن نعرف رأى النظّام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التى انتهت إلينا؛ على أن مذهبه فى الطفرة[١٧٥] وإجابته عن السؤال فى أمر (انقسام) الخردلة والجبل تجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفةُ للخروج من المأزق، حين قالوا إن عدم التناهى فى الانقسام إنما هو بالقوة. والأشبه أن آراء النظّام لم تكن محدَّدة فى هذا الموضوع، لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين».

ولكن المتقدمين يذكرون أن النظّام وافق الفلاسفة فى إنكار الجزء، ومذهب هؤلاء الفلاسفة هو إنكارُ الجزء والقولُ بأن الجسم ينقسم بالقوة إلى غير نهاية.

ثم إنه يُحكى عن النظّام ما يدل صراحة على أنه كان يعرف القسمة الوهمية، بل هو ذكرها فى كتابه: «الجزء». ومع أنه لم يكن البحث صريحًا فيما يظهر فى مسألة القسمة، أهى بالفعل أم بالقوة، فإن كلام النظّام يتضمن صراحة جواز الانقسام واحتمال التجزؤ إلى غير نهاية فى القلب والوَهْم؛ وهذا يقابل الحس والوقع؛ ومعنى القسمة بالوهم هو معنى القسمة بالقوة؛ كما عند المتكلمين والفلاسفة؛ فقول الدكتور پينيس إن مذهب النظّام غير مُعَيَّن صحيحٌ، إذا جعلنا

الشأن للألفاظ والاصطلاحات، بحيث نحكم على وجود الفكرة إذا استعمل صاحبُها الاصطلاحَ الفلسفى المقابلَ لها بشكل صريح؛ ولكن ينبغى ألا نجعل للعبارة كل هذا الشأن. ولذلك فإنى أميل إلى أن النظّام كان يقصد الانقسام بالقوة والإمكان؛ وإن كان لم يتعرض إلى التدقيق فى التفرقة بين مختلف أنواع الانقسام كما فعل المؤلفون المتأخرون.

ونستطيع أن نتساءل لماذا أنكر النظّامُ الجزء الذى لا يتجزأ؟ أغلب الظن أنه فعل ذلك ميّلاً إلى الفلاسفة ومسايَرَةً لنزعته الحسية؛ ذلك أن من المتكلمين، كما يحكى النظّام نفسه، من قال إن الجزء الذى لا يتجزأ، شىء ليس له طول ولا عُرْض ولا عمق، ولا يسكن ولا يتحرك؛ ومنهم مَن لم يجوِّز عليه اللون والطعم والرائحة كأبى الهذيل(١٧٦)؛ وإذَنْ فقد أصبح الجزء شيئًا روحيًا معنويًا؛ وهذا ما تأباه نزعة النظّام الحسية، وهو الذى جعل الروح جسمًا، ولم يستطع أن يتصوَّر أشياء بريئة عن المادة، كما تقدم القول.

يقول البغدادى(١٧٧) إن النظّام أخذ نفى الجزء عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة؛ ويقول الشهرستانى(١٧٨) إن النظّام وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ؛ ويقرن ابن حزم مذهب النظّام بمذهب مَن يحسن القول من الأوائل.

وأيًا ما كان فالنظّام يخالف جمهور المتكلمين الذين ربما يكونون قد تأثروا فى أمر الجزء بمذهب ديمقريط أو غيره؛ وإذا صح ما رجَّحْتُه من أن انقسام الجسم إلى غير نهاية هو عند النظّام بالقوة فهو يوافق مذهب أرسطو؛ والظاهر أن النظّام كان أعلى كعبًا من سائر معاصريه فى تقرير مذاهب الفلاسفة، كما قال الشهرستانى(١٧٩)؛ فقد استطاع من دونهم أن يَنْفُذَ إلى فهم مذهب أرسطو.

ولم يسلم مذهب النظّام فى الجزء من قوم يسيئون فهمه ويُلزمونه عليه إلزامات مكَفِّرَةً؛ وهذا ما فعله البغدادى(١٨٠)، حيث يقول مستندًا إلى طعون ابن الراوندى: «والفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية؛ وفى ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطًا بأجزاء العالم عالمًا بها،

وذلك قوله تعالى: «وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»[١٨١]. أفيريد البغدادى أو غيره ممن يسوق هذا الدليل أن يقولوا إن علم الله متناهٍ؟ وما المانع عند العقل أن يكون علم الله، وهو غير متناهٍ، محيطًا بما لا يتناهى، لولا أن الإنسان المتناهى لا يستطيع تصوُّرَ اللامتناهى وأحكامه؟

والبغدادى يفصل اعتراضه، ويتخيَّل معارضة من جانب النظّام، ويحاول أن يدحض مذهبه بدليل ضعيف فيقول[١٨٢]: فأما إثبات الجوهر جزءًا لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظّام؛ فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة؛ ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة، إذا لم يكن لأجزاء كل منهما نهايةٌ؛ لأن ما لا نهاية له فى الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له فى الوجود. فإنْ عارضونا على هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، وقالوا: لا نهاية لكل واحد منها، ومعلوماته مع ذلك أكثر من مقدوراته، لأن كل مقدور له معلوم له، وذاته معلوم له غير مقدور، قيل: ما وُجِد من معلوماته أكثر مما وجد من مقدوراته، وكلاهما فى الوجود محصور عنده، وأما الذى لم يوجد من معلوماته فلا يُقال فيها إن بعضها أكثر من بعض، لأنها غير موجودة. وقيل للنظّام: إنْ كنت مُقرًا بالقرآن ففيه قوله: «وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»، ولو لم تكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورةً عنده ما أحصاها عددًا».

ومما لا مِراء فيه أن البغدادى يطعن فى غير مطعن، فالنظّام لم يذهب إلى وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل؛ وقد رجّحتُ ذلك مستندًا إلى النصوص؛ بل هو قد ذهب إلى أن الجسم يجوز أن يقبل الانقسام إلى غير حدّ؛ ومما أجاب به ابن حزم دفاعًا عن رأى النظّام ومَن يُحسن القول من الأوائل أنّ الله يعلم الأشياء على ما هى عليه، فهو يعلم أجزاء الخردلة والجبل، بعد أن يُجَزَّأ؛ لأنهما قبل التجزئة ليس لهما أجزاء؛ فهو يعلمها متجزِّئين ومحتمليْن للتجزئة قبل أن يُجَزَّأ. ومَثَل مَن يسأل: هل يعلم الله كل أجزاء الجبل قبل التجزُّؤ؟ كمَثَل مَن يقول: هل يعلم الله كل أولاد العقيم أو عددَ شعر لحية الأحلس؟ يعنى أن الأشياء ليس لها أجزاء بالفعل، بل تقبل التجزئة[١٨٣]؛ وقد يكون كلام ابن حزم هذا ردًا على كلام البغدادى وما وجَّه البغدادى وغيره من القائلين بالجوهر الفرد، للنظّام من مطاعن.

على أن النظّام قد أبطل مذاهب المانوية حين زعموا أن الهُمامة، وهى روح الظلمة، قطعت بلادها، ووافت بلادَ النور، مع قولهم إن بلادها لا تتناهى فى المساحة والذَرْع، بقوله: إنْ كانت بلادُها لا تتناهى، فَقَطْع ما لا يتناهى مستحيل؛ لأن المقطوع مفروغ منه، والفراغ من الشىء يدل على نهايته. وإنْ كانت تتناهى انتقض قولُ المنانية[١٨٤]. وقال المنانية بتناهى النور والظلمة من جهة ملاقاة أحدهما للآخر؛ فألزمهم النظّام القولَ بتناهيهما من سائر الجهات. يقول البغدادى بعد الكلام عما كان بين النظّام والمانوية: «فهلا استدل بتناهى كل جسم من جميع جهات أطرافه على تناهى أجزائه فى الوسط؟ وإذا كان تناهى الجسم من جهاته الست لا يدل على تناهيه فى الوسط؛ لم ينفصل من الثنوية إذا قالوا إن تناهى كل واحد من النور والظلمة من جهة الملاقاة لا يدل على تناهيهما من سائر الجهات»[١٨٥].

حسب ابن الراوندى والبغدادى أن النظّام يناقض نفسه، وزعما أن برهانهُ على المانوية ينقض قوله بأن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ؛ ولكن الفرق واضح: فالنظّام يذهب إلى أن قَطْع ما لا يتناهى فى المساحة مستحيل، وهذا صحيح. أمّا ما يتناهى فى المساحة والذَرْع فهو وإنْ كان لا يتناهى انقسامه، يجوز أن يُقطع من غير أن يُماسَّ القاطعُ جميع أجزائه، أى بالطَفْر؛ وإنما اعترض المعترضون على النظّام لأنهم يحسبون أنه يذهب إلى أن الأجسام مؤلَّفة من أجزاء لا تتجزأ موجودة بالفعل ولا نهاية لها، وإلى أن المتحرِّك لا بد أن يُماس كلَّ جزء من أجزاء الجسم الذى يتحرَّك عليه؛ وهو خلاف مذهب النظّام.

وسنُفَصِّل هذا عند الكلام على الطفر.

الطفرة:

كان ما ذهب إليه النظّام من إنكار الجزء الذى لا يتجزأ والقول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبدًا، سببًا فى مناظرات كثيرة بين النظّام ومعاصريه، وبين أصحاب النظّام وخصومهم من بعد[١٨٦]. ومن المذاهب التى تكوَّنت بسبب هذه المناظرات القولُ بالطفرة.

«زعم النظّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير فى المكان الثالث، ولم يمر بالثانى، على جهة الطفرة، واعتلّ فى ذلك بأشياء منها الدُوّامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحَزُّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها»(١٨٧).

والظاهر أن النظّام هو مبتكر هذه المقالة حقيقة، لكثرة ما قام به النظّام وخصومه من مناظرات، ولكثرة ما أُلّف فى تكفيره من الكتب لإنكاره الجزء الذى لا يتجزأ.

يقول البغدادى إن النظّام أخذ عن هشام، وعن ملحدة الفلاسفة، قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وَهْمُ أحد قبله.(١٨٨)

قال النظّام إن الجسم يحتمل التجزئة أبدًا، فسأله خصومُه: كيف تُقطع المسافة؛ فأجاب بأن القطع لا يتحتم فيه أن يُماسّ القاطعُ جميعَ أجزاء المقطوع، بل يحاذى بعضَها ويماسّه، ويطفر على البعض. ومما يدل على طريقة تفكير هؤلاء القوم أمثلة كثيرة يحسن أن أذكر بعضها.

حكى ابن المرتضى(١٨٩) أن النظّام: «ناظر أبا الهذيل فى الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنعل، (يصححها جولدتزيهر، والحبل، ولعلها والبقل)، وهو أول مَن استنبطه؛ فتحيَّر النظّام؛ فلما جنّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل، وإذا النظّام قائم، ورجله فى الماء، يتفكّر، فقال: يا إبراهيم! هذا حال مَن ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل! قد جئتك بالقاطع، إنه يطفر بعضًا ويقطع بعضًا، فقال أبو الهذيل: ما يُقطع كيف يُقطع؟».

ويوضح مسألة الذرة والبقل ما حكاه الإسفراينى(١٩٠)، فهو يقول فى كلامه عن النظّام: «وكلّمه أبو الهذيل فى هذه المسألة فقال: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبَّت على البقلة لا تنتهى إلى طرفها، فقال إنها تطفر بعضًا وتقطع بعضًا».

ويذكر الشهرستانى مثل ذلك فيقول[١٩١]: «وافق (النظّامُ) الفلاسفةَ فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ، وأحدث القول بالطفرة، لما أُلزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى؛ وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: يُقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة؛ وشبَّه ذلك بحبل شُدَّ على خشبة معترضة وسط البئر، طوله خمسون ذراعًا، وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعًا عُلّق عليه معلاق، فيُجَرُّ به الحبلُ المتوسط، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر، وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعًا فى زمان واحد، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة[١٩٢]».

على أن القول بالطفرة قد يبدو لأول وهلة أنه مخالف لما قرّرناه من قبل فى أمر التجزؤ، وأنه عند النظّام بالقوة والاحتمال لا بالفعل؛ فلماذا كلَّف النظّام نفسه القولَ بالطفرة؟ ولماذا لم يُجِبْ بأن الأجزاء ليست بالفعل؟ أرجِّح أن القول بالطفرة لم يكن إلا مذهبًا أدَّى إليه الجدل، ولم يكن مقصودًا لذاته، وفى الجدل والمناظرة والانتصار للرأى كثيرًا ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية.

على أن النظّام كان مضطرًا لأن يجيب هذه الإجابة بحكم ما يقتضيه مذهب خصومه؛ فهم يقولون إن الجسم مؤلَّف من أجزاء لا تتجزأ موجودة فيه بالفعل؛ فالجسم المُتحرِّك لا يصل فى رأيهم إلى جزء إلا بعد مروره على الذى قبله؛ ولكن النظّام يخالفهم فى تجويز انقسام هذه الأجزاء المزعومة إلى غير نهاية، ولا يرى ضرورة عقلية لأن يُماسّ المتحركُ كلّ أجزاء الجسم الذى يتحرَّك عليه، فقال بأن الجسم المتحرِّك يمر بجزء من غير أن يكون قد حاذى ما قبله.

على أن مسألة الطفرة هى فى الحقيقة ناشئة عن وَهْم أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ؛ فهم، إذْ يجزِّئون كل شىء إلى أجزاء، يحتِّمون أن يمرَّ المُتحرِّك بها تباعًا، ولكن فلنفرض أن جسمًا يتحرَّك فى الفضاء فماذا يحاذى؟ هل سيتوهَّم أصحاب الجزء فى الفضاء أجزاء لا تتجزأ لا بد أن يحاذيها الجسم المُتحرِّك؟ بل لو تحرَّك جزءٌ واحد لا يتجزأ فى الفضاء فهل يحاذى شيئًا؟ الحقيقة أن إيجاب مماسة القاطع لأجزاء ما يقطعه مسألة منشؤها الوَهم.

ثم إن النظّام يقول بأن الجسم يُخلق فى كل وقت، وهو إذا تحرَّك يُخلق أيضًا فى كل وقت؛ ولما كانت الحركة عند النظّام عرضًا لا يبقى زمانين فأجزاؤها لا يرتبط بعضها ببعض؛ والله قد يخلق الجسم فى مكان ثم يخلقه فى اللحظة التالية فى المكان العاشر. فالظاهر أن الأساس الذى يقوم عليه رأى النظّام هو أن الجسم لا وجود له بذاته، بل بخلق الله له باستمرار؛ وعلى هذا فإن أحوال الجسم لا يرتبط بعضها ببعض، ولا ينبنى بعضها على بعض، فلا يتحتَّم أن يخضع فى حركته لقانون، ولا فى ماهيته أو بقية أحواله.

وأيًا ما كان فإنى لا أرى فى منشأ القول بالطفرة إلا أنه كان إجابة على اعتراضات من جانب الخصوم أو من جانب بعض الفلاسفة، وإن كان يمكن أن نجد له صلة بآراء أخرى للنظّام.

الحركة:

يقول النظّام إن الأجسام كلها متحرِّكة، وليس السكون إلا اصطلاحًا لُغويًا؛ بل إن العالم عنده خُلق متحركًا؛ وكان يُحيل أن يكون الجسم متحرِّكًا لا فى شىء ولا إلى شىء، فالحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية؛ ويخالف النظّامُ برأيه هذا فى الحركة معمّرَ بن عبّاد الذى أنكر الحركة، وقال: إن الأجسام كلها ساكنة فى الحقيقة، وليست الحركة إلا اصطلاحًا لُغويًا، وقال إن الجسم خُلق ساكنًا، واحتج بأن قال: وجدنا الجسم ساكنًا فى المكان الأول ساكنًا فى المكان الثانى وهكذا أبدًا، فعلمنا أن كل ذلك سكون(١٩٣). ويخالف النظّامُ أيضًا أبا بكر بن كيسان الأصم الذى أنكر الحركة والسكون معًا، وقال: إنما يوجد ساكن ومتحرِّك فقط.

يُقسِّم النظّام الحركة قسمين: حركة نُقْلَة عن المكان، وحركة اعتماد فى المكان(١٩٤).

أما حركة النُقْلَة فأمرها واضح؛ وأما حركة الاعتماد فهى التى تحتاج إلى بيان.

يقول النظّام إن السكون حركة اعتماد[١٩٥]، وحكى عنه الأشعرى أنه قال: «إن الحركات هى الكوْن لا غير ذلك" وأنه قال: «لا أدرى ما السكون إلا أن يكون يعنى كان الجسم فى المكان وقتيْن أى تحرك فيه وقتين»[١٩٦].

وكان يقول: «أفاعيل الإنسان كلها حركات، وهى أعراض؛ وإنما يُقال سكون فى اللغة، إذا اعتمد الجسم فى المكان وقتين قيل سكن فى المكان، لا أن السكون معنى غير اعتماده، وزعم أن الاعتمادات والأكوان هى الحركات........ وزعم أن الحركات كلها جنس واحد[١٩٧]»، ويقول: «سكون الإنسان فى المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتيْن أى تحرك فيه وقتين[١٩٨]»، وقال: «معنى الحركة معنى الكوْن، والحركات كلها اعتمادات ومنها انتقال، ومنها ما ليس بانتقال»....... وزعم أن الجسم إذا تحرَّك من مكان إلى مكان، فالحركة تحدث فى الأول، وهى اعتماداته التى توجب الكَوْن فى الثانى، وأن الكَوْن فى الثانى هو حركة الجسم فى الثانى[١٩٩]». ويقول الشهرستانى بعد حكايته قول النظّام بأن أفعال الإنسان كلها حركات وأن السكون حركة اعتماد، وأن العلوم والإرادات حركات للنفس: «ولم يُرِدْ بهذه الحركة حركةَ النُقْلَة، وإنما الحركة عنده مبدأ تغيُر مّا، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركاتٍ فى الكيف والكم والوضع والأين ومتى إلى أخواتها[٢٠٠]».

والذى يجب أن نوضحه هنا هو المقصود بحركة الاعتماد ثم المقصود بالكَوْن. ونلاحظ أن كلمة الاعتماد تُذكر عند الأشعرى فى المقالات، وعند الجاحظ فى كتاب الحيوان وفيما لدينا من رسائله، وعند الخياط فى الانتصار[٢٠١] بمعنى الاعتماد على شىء فى الاستدلال، وبمعنى القصد إلى الشىء، وبمعنى الاتكاء والدَفْع الشديد؛ وكذلك عند أبى رشيد النيسابورى فى كتابه المسائل تُستعمل كلمة الاعتماد، إلى جانب معانى أخرى سنذكرها فيما بعد، بمعنى الضغط والاتكاء والدفع؛ والواقع أن المتقدمين من مؤرخى المقالات ذكروا حركة الاعتماد من غير أن يُبَيِّنوا المعنى الذى يقصده النظّام منها، والظاهر أنه لم يتضح لهم، كما يقول هوروفتز؛ فابن حزم مثلاً يقول بعد بيان مختلف المذاهب فى الحركة: «وأمّا مَن قال إن السكون حركة اعتماد فاحتجاج

لا يُعقل، فلا وجه للاشتغال به»[٢٠٢]؛ ولم يزد الشهرستانى على ما ذكرناه له، وهو أن الحركة عند النظّام ليست حركة نُقْلة فحسب، بل هى مبدأ تغيُّر مّا. ولم أجد بيانًا عند المتقدمين لمعنى حركة الاعتماد أكثر من هذا، ولم يذكرها ابن الراوندى فى تشنيعه على النظّام. أمّا عند المتأخرين فللاعتماد معنى معروف. يقول ابن سينا[٢٠٣]: «الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعًا لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما»؛ ويقول البيضاوى (المتوفى عام ٦٨٥ هـ) فى طوالع الأنوار: «وأمّا الخفة والثقل فهما قوّتان يُحَسُّ من محلهما بواسطتهما مدافعةٌ صاعدة أو هابطة، ويسميهما المتكلمون اعتمادًا والحكماء مَيْلاً طبيعيًا؛ وهو لا يوجد فى الجسم المتمكّن من حيِّزه الطبيعى لامتناع المدافعة عنه وإليه»[٢٠٤]؛ ويؤيد هذا الطوسى فى تلخيص المحصَّل، فيقول: «والثقل والخفة لم يذهب أحد إلى أنهما ليسا بزائدين على الحركة، بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادًا والحكماءُ ميلاً»؛ وهو يكرر هذا المعنى ويستدل على أن الحركة مع الاعتماد أو الميل تقتضى زمانًا أقل[٢٠٥].

ويقول ابن المرتضى[٢٠٦] إن الاعتماد «هو المعنى الذى يوجب أن يدافع الجسمُ فى إحدى الجهات».

ونجد أن الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء فى كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى[٢٠٧]، وكذلك فى كتاب التعريفات للجرجانى عند كلامه عن الميل، وفى كتاب دستور العلماء للقاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمد نكرى (ج ٣ ص ٣٩٢).

ولعل أطول بيان وأوفاه للاعتماد هو ما ذكره الإيجى[٢٠٨] فى المواقف؛ فقد تناول أنواعه وأحكامه عند الحكماء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة؛ ولكنه لم يذكر شيئًا عن النظّام وإنما خص بالعناية آراء الجبائى وابنه أبى هاشم. والاعتماد الذى يتكلم عنه الإيجى واضح لا شبهة فيه، فهو المعروف بالميل الطبيعى. والظاهر أن مباحث الاعتماد بمعنى الميل عند الحُكماء لم تكن موجودة بشكل صريح ناضج فى عصر النظّام؛ وإذا صح كلام الإيجى فيما يتعلق بالجبائى وأبى هاشم فإن مباحث الاعتماد لم تكن قد ظهرت تمامًا إلا فى أواخر القرن الثالث الهجرى.

هل كان يقصد النظّام من الاعتماد ما يوجب فى الجسم المدافعةَ لما يمنعه من الحركة إلى حيّزه الطبيعى؟ هذا جائز فى ذاته، خصوصًا إذا عرفنا أن النظّام يقول: إن كل جسم يطلب تِلاَدَه، ولا يُقيم إلا فى جوهره، وإن من طبيعة الشكل الاتصالَ بشكله، وإن من الأجسام ما يصعد فى الهواء كالنور والضياء واللهب، ومنها ما ينزل فى الهواء كالماء والحجارة، «والهواء ليس بالجسم الصعَّاد ولا الجسم النزَّال، ولكنه يُعَرَف به المنازل والمصاعد»[٢٠٩]؛ ولكن ذلك لا يكفى وحده فى تفسير ما يحكيه الأشعرى عن النظّام من أنه لا سكون، وأن السكون حركة. وإنكار النظّام للسكون هو إنكار مطلق، فمثلاً لو وُجد شىء على الأرض ساكنًا فهو عند النظّام متحرِّك حركة اعتماد، فما نوع هذه الحركة؟ أهى مدافعةٌ لما يعوقه عن بلوغ جهة معيَّنة، مثل مركز الأرض مثلاً؟ ولو كان الجسم فى مكانه الطبيعى فالمفهوم من كلام النظّام أنه متحرِّك؛ أم هل يقصد النظّام أن فى جميع الأشياء حركة باطنة هى نوع ما من التغيُّر لا ندركه، فنحسبه سكونًا؟ لم يُرْوَ عن النظّام شىء يشفى نفس الباحث، ولو كان قال شيئًا من هذا فربما وصلنا فى جملة ما حكاه بعض المتقدمين.

على أننا نجد فيما بين أيدينا من كتب المتكلمين الأولين أن الاعتماد بمعنى الميل الطبيعى ظهر بصورة قاطعة فى أوائل القرن الخامس الهجرى، ومن أمثلة ذلك ما نجده فى كتاب المسائل لأبى رشيد النيسابورى وفى كتاب التمهيد للبلاقانى وفى المجموع من المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار[٢١٠].

أمّا معنى الكَوْن فلا نجد له بيانًا مفصلاً إلا عند المتأخرين، وأوفى بيان للأكْوان، فيما أعلم، هو ما ذكره الإيجى أيضًا[٢١١]، فهو يقول: إن المتكلمين أنكروا سائر المعقولات النسبية، ولكنهم اعترفوا بالأيْن، وسموه الكَوْن؛ وإن قومًا من المتكلمين زعموا أن حصول الجوهر فى الحَيِّز مُعلَّلٌ بصفة قائمة فى الجوهر، فسموا الحصول فى الحيّز بالكائنية، والصفة التى هى علة بالكَوْن. ويقول السيد الجرجانى إن الجمهور من المتكلمين على أن المقتضى للحصول فى الحَيِّز هو ذات الجوهر، فهناك شيئان: ذات الجوهر، والحصول فى الحيّز المسمى عندهم بالكَوْن؛ ثم يقول الإيجى إن أنواع الكَوْن أربعة. «لأن حصوله (أى

الجوهر) فى الحيِّز فسكون، وإن كان مسبوقًا بحصوله فى حيِّز آخر فحركة؛ فالسكون حصول ثان فى حيِّز أول، والحركة حصول أول فى حيِّز ثان»؛ وثَمَّ اعتراض أشار إليه الإيجى، وهو حصول الجسم فى أول زمان حدوثه، فهو كوْن غير مسبوق بكون آخر لا فى ذلك الحيِّز الذى حصل فيه الجسم ولا فى حيِّز آخر؛ وهنا اختلف المتكلمون؛ فأمّا معمَّر بن عباد وأبو هاشم وأتباعهما فقد قالوا إن الكوْن فى أول الحدوث سكون؛ وقال النظّام وأتباعه إن الكون فى أول الحدوث حركة وإن العالم خُلق متحرِّكًا حركة اعتماد(٢١٢)؛ وذهب أبو الهذيل إلى أن الجسم فى أول الحدوث لا ساكن ولا متحرك.

والذى أميل إليه بعد هذا البيان هو أنه قد يجوز أن الكون عند المتكلمين الأولين معناه حدوث الشىء ووجوده فى أول حدوثه، وفى أول مكان وجوده(٢١٣). ثم حاول المتأخرون أن يبينوا أحوال الجسم بالنسبة للمكان فوصلوا إلى حصر هذه الأحوال فيما سموه الأكوان الأربعة، واختلفوا فى غيرها، أيعتبر كونًا أم لا كالمماسّة.

ونجد ما يؤيِّد هذا فى حكاية الإيجى لاختلاف المتكلمين فى الكون بمعنى حصول الشىء فى أول زمان حدوثه وفى تمييز فخر الدين الرازى(٢١٤) بين ما يُسَمَّى الكون فى المكان، والكَوْن فى الأعيان الذى هو الوجود. ونجد أيضًا بيانًا للأكوان ذكره ابن متّوَيْه فى مجموعة المقتبس من المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار المعتزلى(٢١٥) فى باب إثبات لأكوان: «فأما ما يُنْبى عن هذا المعنى الذى نريد إثباته فهو قولنا «كوْن»، وفائدته ما به يصير الجوهر فى جهة دون جهة، ثم الأسامى تختلف عليه، والكل فى العائدة ترجع إلى هذا القبيل، فتارة نسميه كَوْنًا مطلقًا إذا وُجد ابتداءً لا بَعْدَ غيره؛ وليس هذا إلا فى الموجود حال حدوث الجوهر؛ ثم يصح أن يبقى به الجوهر فى جهة واحدة وقتين فصاعدًا؛ وتارة نسميه حركة، إذا حدث عَقِيبَ ضدِّه أو أوجب كَوْنَ الجسم كائنًا فى مكان بعد أن كان فى غيره بلا فَصْل؛ وتارة يُسمى بعضه مقارنة وقربًا إذا كان بقرب هذا الجوهر آخر على وجه المماسة بينهما، وتارة يُسمى بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقًا، إذا وُجد على البُعد منه جوهر آخر؛ فهذه هى الأسماء التى تنطلق على

هذا القبيل»، ونلاحظ فى هذا النص أن الاصطلاحات لم تستقر فى الصورة المعروفة فيما بعد.

وفى ضوء ما تقدم نريد أن نفسّر ما حكاه الأشعرى عن النظّام من أن الحركات هى الأكوان، وأن الاعتمادات هى الأكوان، وأنه لا كَوْن إلا الحركة. ونلاحظ أن الكون يتصل عند المتكلمين الأولين بالخلق، فمعمَّر ينكر الحركة، ويقول إن السكون هو الكون لا غير ذلك، وإن الجسم فى حال خلق الله له ساكن. والنظّام ينكر السكون ويقول إن الحركات هى الكون وإن الكون هو الحركة، وإن الجسم فى حال خلق الله له متحرِّك حركة اعتماد. أما أبو الهذيل العلاّف فيقول إن الأجسام قد تتحرَّك فى الحقيقة وتسكن فى الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم فى حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرِّك.

والآن ما معنى ما حكى عن النظّام من أن الجسم متحرِّك فى حالة سكونه؟ وما معنى أن السكون «يعنى كان الشىء فى المكان وَقْتَيْن، أى تَحَرَّك فيه وقتَيْن؟».

يُحكى عن النظّام أنه كان يقول إن الجسم فى كل وقت يُخلق؛ ولما كان الخلق يقترن عنده بحركة الاعتماد، فالسكون قد يكون حركة بمعنى حركة خلق مستمر فى كل وقت؛ وقد يكون هناك شىء من الدلالة فيما نلاحظه فى حكاية الأشعرى؛ فهو يذكر رأى النظّام فى أن الجسم يخلق متحركًا حركة اعتماد، ويردفه مباشرة بقوله: وقال بعض المتفلسفة: الجسم فى حال ما خلقة الله سبحانه يتحرّك حركة هى الخروج من العدم إلى الوجود[٢١٦]. وقد عوَّدَنَا الأشعرى أن يذكر بعد رأى المتكلمين ما يتصل به من آراء الفلاسفة، كما فعل فى كلامه عن النظّام وأبى الهذيل فى مواضع كثيرة من كتابه. وكذلك ابن حزم فى كلامه عن الحركة والسكون عند النظّام وغيره ينكر القول بأن السكون حركة اعتماد، ويمضى فى نقد مختلف الآراء، ثم يقول: «ولا شك أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه فى زمان ومكان؛ فإذْ لا شك فى ذلك، فالجسم فى أول حدوثه ساكن فى المكان الذى خلقه الله تعالى فيه، ولو طرفة عين؛ ثم إمّا أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه، وإمّا أن ينتقل عنه فيكون متحرِّكًا عنه؛ فإنْ قال قائل: بل هو متحرِّك

لأنه خارج من العدم إلى الوجود، قيل له: هذا منك تسمية فاسدة؛ لأن الحركة فى اللغة، وهى التى يُتَكَلَّم عليها، هى نُقْلَةٌ من مكان إلى مكان؛ والعدم ليس مكانًا، ولم يكن المخلوق شيئًا قبل أن يخلقه الله تعالى، فحال خلقه هى أول أحواله التى لم يكن هو قبلها، فكيف أن يكون له حال قبلها؛ فلم ينتقل أصلاً بل ابتداء الله تعالى الآن»[٢١٧]؛ وقد عوَّدنا ابن حزم أن يذكر آراء النظّام ويتأثر بها أو يرد عليها فى كثير من الأحيان، كما فعل فى أمر النفس والجزء الذى لا يتجزأ والخلق المستمر؛ وربما تكون هناك علاقة بين القول بأن الخلق حركة خروج من العدم إلى الوجود بين قول النظّام بأن الجسم خلق متحرِّكًا حركة اعتماد؛ وهذه العلاقة هى التى دعت ابن حزم إلى إنكار حركة الاعتماد والحركة من العدم إلى الوجود؛ وقد يكونان فى ذهنه شيئًا واحدًا.

وما هو معنى حركة الاعتماد بمعنى الحركة المصاحبة للوجود؟ ربما تكون حركةَ قَصْدِ الموجود إلى مكانه لما فيه من خفة أو ثقل يوجب المدافعة؛ وهى حركة تلزم الشىء بمجرد وجوده، أو ربما تكون حركته فى مكان حدوثه، لأن الوجود بعد العدم طروء شىء لم يكن.

ونستطيع تفسير حركة الجسم فى حال سكونه حركة اعتماد تفسيرًا مستندًا إلى ربط آراء النظّام بعضها ببعض، كما فعلتُ ذلك مرارًا؛ فالنظّام يقول بكمون بعض الأشياء فى بعض، وبأن العالم يتألف من أشياء متضادَّة، وأن أجزاءه أيضًا تتألف من أركان مختلفة بطبعها، وبعضها كامن فى بعض؛ فالعود مثلاً يتألَّف من نار ورماد ودخان وماء، وهذه الأشياء متضادَّة بطبعها، والله يقهرها على غير طبعها، ويرغمها على الاجتماع. ولما كان كل رُكْن يطلب تِلادَه، كما يقول النظّام، وينزع نحو شكله، فإن فى العود نوعًا من الاعتماد بمعنى أن كل ركن منه يحاول الحركة إلى جوهره ويدافع ما يمنعه من ذلك؛ ودليل ذلك أنه بعد أن يحترق العود يتصل كل ركن بجوهره؛ وتلك الحركة التى فى العود هى حركة اعتماد بمعنى ميل كل ركن إلى حيِّزه الطبيعى، وهى حركة موجود فى كل المركبات؛ أمّا الشىء الذى ليس مركبًا والذى يوجد فى مكانه الطبيعى فهو لا يخلو من حركة اعتماد تصاحب خلقه باستمرار فى كل وقت.

ولعل فى هذا ما ينير معنى حركة الاعتماد عند النظّام، وإنْ كانت لا تزال غير واضحة تمام الوضوح.

وقد يكون فى تقسيم النظّام للحركة وفيما يقوله الشهرستانى عنه من أن الحركة عنده مبدأ تغير مّا، كما قالت الفلاسفة، ما يدل على أنه يقصد بحركة الاعتماد، إلى جانب حركة الخلق المستمر، وحركة ميل الشىء إلى أصله، كلَّ تغير يحصل فى الجسم، وهو معتمد أى متكئ أو ثابت.

يقول شْرَيْنَرْ[٢١٨] إن الاعتماد هو من غير شك ما يقابل το ιστασθαι عند أرسطو وهو (Physique, V. 6, 230 b.) إما كون الشىء فى مكانه الطبيعى، أو ما يحدث من سكونه بين الحركة القسرية والحركة الطبيعية.

أمّا هوروفتز فإنه يأبى إلا تحديد معنى آخر لحركة الاعتماد، فهو يقول[٢١٩]: إن الاعتماد ليس إلا حركة التوتر (τονος) عند الرواقيين. وهو توتر الجسم وحركة الروح من مركز الجسم إلى سطحه ومن سطحه إلى مركزه، على نحو يحفظ أجزاء الجسم معًا من جهة، ويحفظ بعض الأجسام على مسافة معينة من البعض الآخر من جهة أخرى؛ ومن العجيب أن هوروفتز يقول إن كلمة الاعتماد ترجمة موفّقة لكلمة τονος من حيث اللغة، ويعتمد على نص للحسنى لا أراه ملائمًا للغرض الذى يستشهد به فيه[٢٢٠]، ويقول إن حركة الاعتماد هى مثل حركة التوتر (χινησις τονιχη) وإن الحركة عند النظّام معناها بقاء الجسم؛ واستنبط أن الذى يحفظ الأجسام عند النظّام هو التوتر، وأن العجز هو ارتخاء التوتر، ووجد أخيرًا فى قول الرواقيين بأن القوة هى شدة التوتر، وأن الضعف هو ارتخاء التوتر مما يؤيِّد دعواه.

ولا شك أن التعمُّل ظاهر فيما يقرره هوروفتز، وأن فكرة التوتر عند الرواقيين فكرة فلسفية، لا نجد عند النظّام فى حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد. ومعرفة النظّام بآراء الرواقيين، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديصانية، أو من غير ذلك الطريق، فإن معرفة النظّام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه. هذا إلى أنه ليس فيما يحكى عن النظّام فى أمر

الاعتماد لا من حيث المعنى ولا اللفظ ولا من حيث موضوع البحث ما يشبه آراء الرواقيين.

ويظهر مما بينته من معانى الاعتماد ومن النصوص الخاصة بذلك أن الأفكار كانت لا تزال غير محدَّدة تحديدًا فلسفيًا، وهو أمر طبيعى فى عصر النظّام.

الكمون:

يقول الشهرستانى حاكيًا عن النظّام: «إن الله تعالى خلق الموجودات دَفْعَةً واحدة على ما هى عليه الآن، معادنَ ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا؛ ولم يتقدم خلقُ آدم ﷺ خلقَ أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضَها فى بعض؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها؛ وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله بدأ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين»[٢٢١].

ويحكى البغدادى عن النظّام أنه كان يقول: «إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها فى وقت واحد، وإن خلْقَ آدم ﷺ لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلقُ الأمهات على خلق الأولاد؛ وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع فى وقت واحد، غير أنه أكمن بعض الأشياء فى بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها»[٢٢٢].

ويكاد يكون كلام كل من الشهرستانى والبغدادى عين ما يقوله ابن الراوندى[٢٢٣] فى تشنيعه على النظّام؛ والشبه أقوى بين كلام البغدادى وكلام ابن الراوندى؛ والراجح أن هذين الرجلين نقلاً عن ابن الراوندى، خصم المعتزلة وخصم النظّام.

أما الأشعرى[٢٢٤] فلا يحدثنا بأكثر مما حُكى عن النظّام من أنه قال إن الله خلق الأجسام «ضَرْبَةً وَاحِدةً»؛ ويحكى الخياط عن النظّام قوله: إن الله خلق الدنيا «جُمْلَةً»[٢٢٥].

أمّا أن يكون النظّام قد قال هذا الذى ينسبه إليه البغدادى والشهرستانى

بنصه، فهو ما أشك فيه؛ والأشعرى، مع أنه عرف كتب النظّام ونقل عنها، ومع أنه أقدم وأوثق حجة هو والخياط، فإنه لم يفصل لنا شيئًا فى هذا الموضوع؛ والشبه بين ما يقوله البغدادى والشهرستانى وبين ما يقوله ابن الراوندى مما يدعو إلى الشك فى قيمة روايتهما؛ وقد كان ابن الراوندى من المعتزلة، فخرج عليهم، فطردوه، فألّف الكتب فى الطعن عليهم وفى الطعن فى الإسلام؛ ولذلك نراه لا يذكر كلام المعتزلة إلا مبتورًا أو مُحَرَّفًا أو هو يذكر ما يلزم عنه فى رأيه. وقد نَقَل عنه من جاء بعده من أصحاب المقالات، فصرحوا أحيانًا، ولم يصرحوا أحيانًا أخرى، أو هم نسجوا على منواله فى اتباع طريقة «الإلزام»؛ والقدر الصحيح المتفق عليه والذى نسلم به هو القول بأن الأشياء خلقت «جُمْلَةً» أو «ضَرْبَةً واحدةً».

وتصريح الشهرستانى بأن النظّام أخذ مقالته من الفلاسفة يشفع لنا فى بحث مألة المصدر الخارجى الذى استقى منه النظّام رأيه؛ وهذا أمر صعب جدًا لاختلاف الأمثلة التى تُروى عن النظّام من جهة ولتعارض المصادر وعدم الدقة فى بيان ما كان مفهومًا من معنى الكمون من جهة أخرى.

يقرر هوروفتز[٢٢٦] ما يقوله الشهرستانى، ويذكر ما كان معروفًا بين اليهود من أن المخلوقات كلها خلقت فى اليوم الأول، ويفترض أن هذا الرأى وغيره من أجزاء التلمود دخل بين المسلمين؛ ولكنه يجد بين ما يقوله النظّام وبين ما فى المراجع اليهودية فرقًا يدعو إلى افتراض آخر؛ فيرى أن قول النظّام فيالكمون يرجع إلى العلة البذرية (λογος σπεομαπιχος) عند أهل الرواق، وهو أن الأشياء بجملتها كانت كامنة فى الجسم الأول أو العقل على هيئة بذور، وأنها تظهر منه ظهورًا ضروريًا كظهور الحيوان أو النبات من البذرة؛ ثم يرجع هوروفتز إلى نص آخر ذكره الشهرستانى فى كلامه عن انكساجوراس، وقال فيه إن أنكساجوراس أول مَن قال بالظهور والكمون حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول وأنها تظهر منه، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل من النطفة المهينة، «وكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادةٍ»[٢٢٧].

يستدل هوروفتز من الأمثلة المتقدمة على ما يفهمه الشهرستانى من معنى الكمون والظهور، وأنه يقترن فى ذهنه بالبذرة والجرثومة، ثم يتساءل عن السبب الذى حدا بالشهرستانى أو المصدر الذى اعتمد عليه إلى أن يُرجع نظرية النظّام إلى أنكساجوراس، فيجد أنه فى الخلط بين لفظ σπεοματα عند أنكساجوراس ولفظ λογος σπεομστιχος عند أهل الرواق - وبين الكلمتين شبه فى اللفظ لا فى المعنى - ويقول إن المؤرخ العربى الذى يقتصر على الظواهر يكتفى بشبه ظاهرى فى القطع برأى من الآراء؛ وينتهى هوروفتز إلى أن نظرية الكمون رواقية، ولا ينكر أن يكون النظّام قد عرف ما فى التوراة عن الخلق وانتفع به.

أما هورتن فقد كتب مقالاً طويلاً فى حقيقة نظرية الكمون وأصلها والنظريات المتصلة بها فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان(٢٢٨). ومجمل رأيه أن نظرية الكمون ترجع إلى فلسفة أنكساجوراس؛ وهو يمضى فى تقريره للمسألة على هذا النحو: يذكر كلام الشهرستانى فى حكايته لمذهب النظّام، ثم يقول: إن القول بأن الأشياء موجودة من أول الأمر، وبأن وجودها الظاهرى ليس إلا ظهورًا عن كمون، يرجع إلى القول بأن التغيُّر مستحيل. وهورتن فى مقاله يحمِّل النصوص ما لا تحتمل، وينسب للنظّام بطريق الألزام أمورًا لا أدرى من أين أتى بها؛ والذى يعنينا هو أنه يقول إن مذهب النظّام مأخوذ من مذهب أنكساجوراس، وإن بينهما انطباقًا تامًا.

ثم يعرض نظرية الرواقيين القائلة بأن الأشياء تتطوَّر بفعل مبدأ فيها، كما تتطوَّر النواة، وأن الله هو ذاته العقل الذى يسرى فى كل شىء ويجعله يتطوَّر كما تتطوَّر النواة، وأنه هو العلة الجرثومية λογος σπεοματιχος، وهو نفس العالم، وهو الذى يعطى الحياة للمادة ويحوى فى ذاته بذور كل شىء، فلا يجد عند النظّام أثرًا من هذا كله، بل يرى أن هذا يخالف رأى النظّام، ويرى أن النظّام وأنكساجوراس يعتبران تطوُّر الشىء عن بذرة أمرًا ظاهريًا، فيه تظهر الفاكهة الموجودة فى البذرة وتختفى العناصر المضادة لها فى الوقت نفسه؛ فليس عند النظّام تطوُّر حقيقى، بل ظهور شىء موجود بعد أن كان فى حالة الكمون؛ وهذا يمنع عند هورتن من القول بأن نظرية النظّام رواقية الأصل، وهو يقر

الشهرستانى على ما ذهب إليه من أن أنكساجوراس هو مستحدث القول بالكمون.

ويستند هورتن إلى ما جاء فى النصوص من أن الأشياء خلقت كلها فى وقت واحد على ما هى عليه الآن، وأن الأب والأم لم يسبقا أبناءهما، على أن النظّام لا يقول بتطوُّر عن بذرة، بل يقول بوجود شىء كامن يظهر فيما بعد؛ ويزيد فى اقتناعه بهذا ما يذكره ابن حزم من قول خصوم النظّام، تشنيعًا على مذهبه، إنه كان يزعم «أن النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة فى النواة، وأن الإنسان بطوله وعرضه وعظمه كامن فى المنى»؛ ويرى أن هذا إنكارٌ صريح للتطوّر عن بذرة وإنكارٌ لمذهب أهل الرواق.

يحاول هورتن بعد هذا أن يجد فى آراء النظّام الأخرى ما يؤيد وجهة نظره، مثل رأى النظّام فى الجواهر، وإنكاره للأعراض، وقوله بأن الألوان والطعوم والأرييح أجسام لطيفة. وإذا كان الجوهر يتألف عند النظّام من مثل هذه الأجناس المتضادّة، فإن هورتن يرى فى هذا شبيهًا بقول أنكساجوراس إن الأشياء تتألّف من الأجزاء المتشابهة Homoomerien، وهو يرى أن مذهب النظّام فى نفى الأعراض أساس يقوم عليه قوله بالكمون، ولا ينكر أن يكون النظّام قد استعان بقول أهل الرواق الذى يشبه مذهب أنكساجوراس شبهًا ظاهريًا فحسب؛ ثم ينتقل هورتن إلى قول النظّام بالتداخل فيرى أن الرواقيين قالوا بتداخل جسمين حتى يكون أحدهما حالاً فى الآخر، وأرادوا بهذا أن يقرّبوا للأذهان كيف أن الروح، وهى جسم لطيف عندهم، تشابك الجسد وتحلّ فى كل جزء منه؛ ثم يعرض رأى أنكساجوراس فى أن الأجزاء المتشابهة موجودة فى الجسم الأول، وفى كل شىء، وأنها تتداخل فى مكان واحد، وتكوّن خليطًا من غير أن تكون منفصلة أمام العين، ومن غير أن يفقد كل جزء خصائصه النوعية، وأن الجسم يبدو هواء أو نارًا أو غير ذلك بحسب ظهور بعض الأجزاء المتشابهة وكمون الأخرى؛ وينتهى هورتن إلى أن نظرية التداخل بين الأجسام لا بين الجسد والروح جزء جوهرى من نظرية الكمون. والظاهر أن هورتن يرى أن قول النظّام بأنه لا نهاية للجسم فى التجزؤ يشبه قول أنكساجوراس إن الأجزاء المتشابهة

لا تتناهى، وهى فى فراغ متناه؛ فيجب إذًا أن تكون بعض الأجزاء فى الأخرى ـ وسأُبيِّن تفصيل رأى هورتن فى التداخل عند موضعه فيما بعد ـ ويمضى هورتن فى تصوير العالم عند النظّام ويسرف فى رده إلى مذهب أنكساجوراس إسرافًا ظاهرًا.

ولكى يتضح لنا أمر الكمون يحسن أن نتعرّف ما كان مفهومًا من معنى الكمون عند النظّام أو عند مَن يحكون عنه مهتدين إلى ذلك بالأمثلة التى ذكروها. فمثلاً يحكى الأشعرى قوله بكمون الزيت فى الزيتون، والدهن فى السمسم، والنار فى الحجر(٢٢٩)؛ ويحكى عن ضرار أن الأشياء الكوامن عنده كالزيت فى الزيتون، والدهن فى السمسم، والعصير فى العنب؛ وذلك على غير المداخلة؛ أمّا النار عنده فهى ليست كامنة فى الحجر، وإلا لأحرقته. ويزعم الأسكافى أن النار كامنة حتى فى الحطب؛ ويذكر ابن حزم(٢٣٠) كمون النار فى الحجر، وكمون النخلة فى النواة، والإنسان فى المنى، وكمون الحر فى النار، والعصير فى العنب، والزيت فى الزيتون، والدم فى الإنسان، والماء فيما يعتصر منه: ويذكر البغدادى والشهرستانى كمون أبناء آدم بعضهم فى بعض وكذلك الحيوان والنبات.

ويذكر الأشعرى نوعًا من الكمون عند «الملحدين»، وهو «أن الألوان والطعوم والأراييح كامنة فى الأرض والماء والهواء، ثم يظهرن فى البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض، وشبّهوا ذلك بحبة زعفران قُذفت فى نعارة ماء، ثم غُذِّى بأشكالها فتظهر»(٢٣١).

هذه الأمثلة متنوعة بطبيعتها، فكمون الإنسان فى النطفة أو كمون النخلة فى النواة غير كمون النار فى الحجر، وهما غير كمون العصير فى العنب أو الزيت فى الزيتون؛ والكمون الأول شبيه بكمون الشىء فى بذرة، كما عند الرواقيين، والثالث هو كمون الاختفاء والاستتار بمعناه البسيط؛ وسنرى أن النظّام يسمى هذا الكمون الأخير اسمًا خاصًا.

ولم يُحْكَ عن النظّام كمونٌ من نوع كمون الرواقيين ولا من نوع كمون أنكساجوراس؛ فلا نجد عند الأشعرى مثل هذا الكمون؛ وقد أنكر الخياط

ما اتهم به ابنُ الراوندى النظّامَ ونقله عنه البغدادى والشهرستانى. على أن هذين الرجلين من المتأخرين بالنسبة للعصر الذى كان فيه النظّام، وما ذكره ابن حزم خاصة من أمثلة الكمون التى اعتمد عليها هورتن إنما كان فيها أرجّح من مناقشات أصحاب النظّام مع غيرهم فيما بعد عصر النظّام؛ وما أشار إليه ابن حزم من أن فى هذه الأمثلة مبالغةً وإفراطًا فى ادعاء كل فريق على صاحبه ما يجعلنا نتردّد فى اعتبارها أمثلة صحيحة نُقِلَتْ عن النظّام.

ولعل أحسن بيان وأوفاه لأقوال النظّام فى الكمون هو الذى ذكره تلميذه الجاحظ(٢٣٢)، وظل موضع نزاع بين المعتزلة إلى القرن الخامس(٢٣٣)، وهو كمون النار فى العود، وكمون النار فى الحجر. وهذا الكمون شبيه بالكمون الذى ذكره بعض الآباء النصارى مثل لكتانتيوس (Lactantius)، كما أشار إلى ذلك الدكتور بينيس(٢٣٤).

يقول النظّام إن النار كامنة فى العود، وإنها أحد أركانه التى بنى منها، وهى عنده أربعة: النار والدخان والماء والرماد؛ وعنده أن النار كامنة فى جميع العود(٢٣٥)، ومع أن النظّام يقول بأن كل ركن من هذه الأركان مركب من مجموعة أشياء - النار تتكون من حر وضياء، والماء من طعم ورائحة وبلّة، والدخان من طعم ولون ويبس - فالعناصر المفردة التى يتألف منها العود متناهية العدد؛ وهذا هو الذى يُميِّز بين مذهب النظّام ومذهب أنكساجوراس الذى ذهب إلى أن عناصر الأشياء كلها فى كل شىء، فالنبات فيه مثلاً جميع الأشياء، ولكنها مختلطة متناهية فى الصغر، بحيث لا تتسنى رؤيتها؛ ومما يزيد اختلافهما وضوحًا قولُ النظّام مثلاً بأن الأرض ليس فيها ضياء، ولكن فيها حرارة، وأن العالم السفلى يغلب عليه الماء والأرض، وهما باردان، وفى أضعافهما حرٌّ مقموع ضعيف(٢٣٦)؛ فالنظّام يقول بكمون بعض الأشياء فى بعض، ولكن عددها عنده محدود متناهٍ.

يُبيِّن النظّام كيف تخرج النار الكامنة من الحطب، فيقول إن احتراق الثوب والحطب والقطن ليس ناشئًا عن مجىء نار من الخارج، بل هو خروج ما فيه من النار الكامنة؛ ولم تكن هذه النار فى أثناء كمونها قادرة على نفى ضدّها، فلمّا

اتصلت بنار أخرى تعاونتا بعد قوّتهما على نفى الضد والمانع؛ حتى إذا زال ظهرت النار وجَفَّ الحطب وتهافت. وكان يزعم أن حرارة الشمس إنما تحرق بإخراجها ما فى الأشياء من نيران، وأن ازدياد حرارة الإنسان فى الحمام ناشئ عن اتصال حرارة غريبة تحرِّك الحرارةَ الكامنة وتمدّها ببعض أجزائها، وأن الحر الذى نجده فى الأرض بعد إطفاء نار الأتون إنما هو من الحر الكامن فى الأرض بعد زوال مانعه، وأن دهن المصباح ينقص بقدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين اللذين كانا فيه؛ وإذا خرج كل شىء فهو بُطْلاَنُه. بل كان يذهب إلى أكثر من هذا، فيرى أن «سُمَّ الأفعى مقيمًا فى بدن الأفعى ليس يقتل، وأنه متى مازج بدنًا لا سُمَّ فيه لم يقتل ولم يُتْلف؛ وإنما يتلف الأبدان التى فيها سموم ممنوعة مما يضادّها؛ فإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السمُّ الكامنُ، ذلك السمَّ الممنوعَ، على مانعه؛ فإذا زال المانع تَلَف البدنُ المنهوش. وعند أبى إسحاق إنما كان أكثر ما أتلفه السمُّ الذى كان معه»[٢٣٧].

وليس وجود الكامنات فى الأشياء على نسبة واحدة، فالنار فى بعض العيدان والأحجار أكثر، ومانعها أضعف[٢٣٨]؛ ولكل شىء كامن طريقةٌ يخرج بها، فالنار تخرج بالاحتكاك، والزبدة بالمخض وهكذا[٢٣٩].

ويذكر الجاحظ كمون الدهن فى السمسم والزيت فى الزيتون والدم فى الإنسان؛ والظاهر أن هذا ما يُسمّى عند النظّام المختنق، لا الكامن؛ فالشىء الكامن المحبوس مع وجوده بالفعل فى داخل شىء آخر يُسمّى المختنق، ولا فرق عند النظّام بين المختنق والكامن من حيث اختفاءُ كل منهما.

هذا هو نوع الكمون الذى نقطع بأنه للنظّام حقيقة، وفى هذا الباب آراء يحسن أن نبينها.

النار عند النظّام حَرٌّ وضياء متداخلان، والأحراق والتسخين لأولهما؛ وهما صعّادان، ولكنهما «متى صارا من العالم العلوى إلى مكان صار أحدهما فوق صاحبه؛ وكان يجزم القول ويبرم الحكم بأن الضياء هو الذى يعلو إذا انفرد ولا يُعلى»[٢٤٠].

ويذهب النظّام إلى أن النار كامنة فى الحجر والعود، ودليله على ذلك ما ذكره الجاحظ مطوّلاً؛ وملخصه أن مَن ينكر أن فى الحجر أو العود نارًا يلزمه إنكارُ وجود الدهن فى السمسم أو الزيت فى الزيتون، ويلزمه أيضًا أن يقول ليس فى الإنسان دمٌ وأن الدم يُخلق عند الشرط؛ وأنه ليس فى العسل حلاوة، ولا فى الخل حموضة إلا بعد أن يُذاقا؛ ويلزمه أكثر من هذا أن ينكر الألوان، وأن يقول إنها تحدث عند رؤية الإنسان لها، وهكذا لو قاس على ذلك دخل فى باب الجهالات وأنكر الأمور المشاهَدة.

ومن أدلة النظّام على أن فى العود نارًا كامنة أن العود يُحرَق بمقدار من الأحراق، ويُمنع العود أن يخرج جميع ما فيه من النار، فيُجعل فحمًا. ونستطيع فيما بعد أن نستخرج ما بقى فيه من النار، فترى نارًا لها لهب دون الضرام؛ فإذا خرجت النار الباقية بقى الرماد، ولو أوقدنا عليه ألف عام لما التهب.

كيف تخرج النار من العود؟ يقول النظّام إن النار كامنة فى جميع العود، وهى أحد أخلاطه؛ فإذا احتك الطرف، فحَمِىَ، زال مانعه، وظهرت النار التى فيه، ثم يَحْمى الموضع الذى يلى الطرف ويَتَنَحَّى أيضًا مانعه، وهكذا حتى تخرج كل نار العود.

وقد حاول النظّام أن يجد فى آيات القرآن[٢٤١] ما يؤيِّد مذهبه فى كمون النار فى العود، فذكر قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾، وهو يُنَبِّه إلى قوله: «شَجَرَتَهَا»، وأنه لم يرد فى هذا الموضع إلا التعجيز من اجتماع النار والماء؛ ويذكر قول الله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾، ولو كان الأمر فى ذلك على أن يخلقها ابتداءً لم يكن بين خلقها عند اخضرار الشجر اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى[٢٤٢]».

وقد يعترض معترضٌ فيقول ليس فى الحجر ولا الحطب نارٌ، ولكن النار تحدث من احتدام الهواء إذا احتك العود بالعود وحَمِىَ ما بينها من الهواء. يجيب النظّام على هذا بأنه يلزم صاحبَ هذا الاعتراض أن يقول إن الدخان أيضًا

سبيله مثل ذلك، وكذلك الماء الذى يخرج عند احتراق الحطب اللدن، «وإن قاس، قال فى الرماد مثل قوله فى الدخان والماء، وإلا فهو جاهل أو متحكِّم؛ وإن زعم أنه أنكر أن تكون النار كانت فى العود، لأنه وجد النار أعظم من العود، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير، وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب وفى الزيت وفى النفط؛ فإن زعم أنهما سواء، وأنه إنما قال بذلك، لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذى عاين من بدن النار، فليس ينبغى لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنيّن فى الحجر والقداحة»[٢٤٣]؛ ولا يزال النظّام يُلْزِمُ المعترضَ مثل هذا الإلزام حتى يخرجه إلى الجهالات، ليترك قوله ويقول بالكمون[٢٤٤].

وقد يعترض على النظّام معترضٌ آخر، فيقول: إن الحرّ الذى يظهر من الحطب لو كان فى الحطب لوجب أن يجده من مَسَّهُ كالجمر المتوقِّد، ولو كان دونه مانع لم يكن سوى البرد؛ لأنه هو الذى يُضادّ الحَرّ ويفاسده؛ وإن قيل بأن أجزاء البرد تكافئ أجزاء الحرّ، حتى لا نشعر بها، فلماذا لا نجد البرد فى الرماد بعد الاحتراق؟ ولماذا لا نحس بالبرد، إنّ كان قد أخذ شمالاً أو جنوبًا؟ يجيب النظّام على هذا بأن الغالب على العالم السفلى الماءُ والأرض، وهما باردان، وفى أعماقهما وأضعافهما حرٌّ مقموع مغمور لقلته؛ والبرد الذى كان فى العود ينقطع إلى برد الأرض بطريق الطفرة والتخطيف؛ وبرد العود مقامه من برد الماء مقام الضياء من قرص الشمس[٢٤٥].

وكان النظّام يكره التعجُّب من قوم يأخذ أحدهم العود، فينقبه ويقول: أين تلك النار الكامنة؟ ما لى لا أراها؟ وقد مَيَّزْتُ العودَ قِشْرًا بعد قِشْر؟ يجيب النظّام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعًا من الاستخراج وضربًا من العلاج؛ فالنيران تخرج بالاحتكاك والزبدة بالمخض وهكذا؛ ولو أن إنسانًا أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويقشره، بل يوقد له نارًا بقربه، فإذا أصابه الحرُّ عرق وصار فى ضروب العلاج. ولو أن إنسانًا مزج بين الفضة والذهب وسبكهما بسبيكة واحدة، ثم أراد أن يعزل أحدهما عن صاحبه لم يمكنه ذلك بالقرض والدقّ؛ وسبيل التفريق بينهما سهلة قريبة عند الصاغة»[٢٤٦].

نرى من هذا كله أن للنظّام فى الكمون رأيًا يخالف رأى أنكساجوراس، وهو رأى أقرب إلى الواقع من رأى أنكساجوراس. ولا نجد الجاحظ يذكر للنظّام شيئًا عن كمون الإنسان فى المنى أو النخلة فى النواة مع كثرة استطراده فى كتبه ومع وجود المناسبة لذلك. وإذا صح أن النظّام قال بمثل هذا الكمون فليس يتحتّم أن يكون قوله راجعًا إلى أهل الرواق أو لأنكساجوراس؛ فلم نعرف عن أنكساجوراس مثل هذا الكمون؛ ومعرفة النظّام بمذاهب الرواقيين إلى حد كبير بعيدة الاحتمال. ولا بد للباحث قبل القطع بتحديد فكرة النظّام عن الكمون أو باقتباسه عن فلاسفة معينين أن يستقصى أنواع الأمثلة ويفحصها، وهذا ما لا يزال محتاجًا إلى مادة كثيرة.

على أن ثَمَّ ملاحظاتٍ أخرى فى أمر الكمون نجدها عند بعض المؤلفين الأوَّلين ومن شأن هذه الملاحظات أن توجه نظرنا إلى مصادر أخرى للقول بالكمون.

فنجد أن القاسم بن إبراهيم، المتوفى عام ٢٤٦ هـ، وهو من الزيدية، يذكر فى كتابه المُسمَّى: «الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع»[٢٤٧]، مذاهبَ الفلاسفة الذين يقولون بأنه لا شىء يكون إلا من شىء، وأن كل ما أدركناه بالحواس فهو أوّلى أزلىّ؛ فيبيِّن بعضَ فِرَقِهم، ويمكن أن يكون من بينها مذهب أنكساجوراس، وإنْ كان لم يسمِّه؛ ولكن الألفاظ تدل على ذلك، مثل قوله: «ومنهم مَن يقول إنما الحَدَث كونٌ بعض الأشياء المختلفة المتضادّة من بعض كالأرض التى تكون من الماء، والماء الذى يكون من الأرض؛ ومن أجل هذا الأصل قالوا جميعًا إن الكُلَّ مُخْتَلِطٌ بالكُلِّ، وإن الكُلَّ من الكُلِّ يكون، وإن هذا هو الحدث والكَوْنُ، إلا أنه من صغر أقداره، لا يوجد ولا يُحَسُّ به، وهو لا منتهى له فى عدده، وإنّ كل ضد من الأشياء مختلط بضده، البياض بالسواد، والنامى بالجماد، والعظم باللحم، ليس شىء منه بخالص وحده، ويرون أن طبيعة الشىء هى الأكثر منه أو مما ضادّه»؛ ثم يحاول القاسم بن إبراهيم أن يُبطِل هذا الرأى بكلام طويل أراد فيه أن يثبت التناهى فيما تتألّف منه الأشياء، وأن هذا المذهب يؤدى: «إلى أن كل موجود فمن موجود، والموجود فلا يصح أن يُقال له بكوْن ولا بِعَوْد؛ وكيف يكون الكائن أو

يبينُ شىء من شىء وهو بائن! كقولك إن الماء ينفصل من اللحم، واللحم ينفصل من الماء، كيف والماء فاصل موجود؟ وإن كان كل جسد ذى حدّ إذا خرج منه بقَدْره جسدٌ مثلُه محدود فَنِىَ عندها يقينًا، وبطل أن يكون كمينًا؛ فمعروف أنه لا يَكونَ الكُلُّ من الكُلِّ، ولا يخرج منه فى الوزن مِثْلٌ له بعد مِثْلٍ......».

ونلاحظ هنا أن القاسم يذكر لفظ الكمون بمناسبة مذهب أنكساجوراس، والظاهر أن أنكساجوراس هو الذى يُعرف عند العرب بأنه صاحب الكمون.

وللقاسم هذا رسالة أخرى مخطوطة فى مكتبة الدولة ببرلين[٢٤٨]، وموضوعها مناظرة وقعت فى مصر بينه وبين ملحد لم يُذكَر اسمُه. جاء فى هذه الرسالة ما يدل على ارتباط الكمون بالقول بالهيولى والصورة، وفيما أمثلة لما كان يُفهم من معنى الكمون، جاء فى هذه الرسالة ما نصه: «قال الملحد (ص ٥٩ و): فإنى لم أرَ كَوْن شىء إلا من شىء، فما أنكرتَ أن تكون الأشياء لم تَزَلّ يتكوّن بعضها من بعض؟ وما أنكرتَ أن يكون الشىءُ الذى هو الأصل قديمًا؟ قال القاسم: أنكرتُ ذلك أشد الإنكار؛ وذلك أن الشىء الذى هو الأصل لا يخلو من أن يكون فيه من الأحوال والهيئات والصفات مثل ما فى فرعه أو ليس كذلك؛ فإن كان فيه مثلُ ما فى فرعه فحُكمه فى الحَدَث كحُكمِه؛ وقد تقدم الكلام فى هذا المعنى بما فيه كفاية. على أنا نجد الصُوَر والألوان والهيئات والصفات بعد أن لا نجدها فيه؛ ووجود الشىء بعد عدمه هو أوَّلُ الدلالة على حدثه؛ فحدِّثْنى عن الصورة من أى أصل حدثت؟ فإنْ قُلْتَ: إنها قديمة، أَجَلْتَ؛ وذلك أنها لا تخلو من أمور: أحدها أن الصورة لو كانت قديمة لكانت فى هذا المصوَّر الذى ظهرت الصورة فيه أو فى عنصره الذى يسمونه «هيولى»؛ فإن كانت فى هذا المصوَّر بَانَ فَسَادُ قولكم ودعواكم، إذْ قد نجده على خلاف هذه الصورة؛ فإن كانت فى الذى تسمونه «هيولى» فلا بد إذْ ظهرت (٥٩ ظ) فى هذا المصوَّر أن تكون قد انتقلت عنه إلى هذا، فإن قُلْتَ: إنْتَقَلَتْ، أَحَلْتَ، لأن الأعراض لا يجوز عليها الانتقال، على أن فى الصورة ما يُرى بالعيان، فإن كانت منتقلة، فما بالها خفيت عند الانتقال وظهرت عند اللَّبْث...... قال الملحد[٢٤٩]: ما أنكرتَ أن تكون صورة التمرة والشجرة كامنة فى النواة، فلما وَجَدَتْ ما شاكَلَها ظهرت؟ قال القاسم: إن

هذا يوجب التجاهلَ؛ وذلك أنا لو تتبعنا أجزاء النواة لم نجد فيها ما زَعَمْتَ. وشيء آخر، وهو أنه لو جَاز ذلك لجَازَ أن يكون الإنسان كامنةً فيه صورةُ الخنزير والحمار والكلب؛ وإذا كان ذلك كذلك كان الإنسان إنسانًا فى الظاهر كلبًا حمارًا خنزيرًا فيلا فى الباطن؛ فإن قلت ذلك لحقت بأصحاب سوفسطا؛ فإن شئت تكلمنا فيه. على أنه قد ظهر من حُمْقِهم لأهل العقول ما يرغبهم عن القول بمقالتهم. قال الملحد: وكيف يجوز أن يكون الإنسان إنسانًا فى الظاهر وكلبًا حمارًا فيلاً فى الباطن؟ قال القاسم: كما جاز أن تكون صورة التمرة والنخلة كامنة فى النواة. قال الملحدة: فإن بين التمرة والنخلة والنواة مشاكلة، وليس بين الإنسان والكلب مشاكلة؛ قال القاسم: لو كان بين النواة والتمرة والنخلة مشاكلةٌ مع اختلاف الصور، لجاز أن يكون بين الإنسان والكلب مشاكلة. قال الملحد: فإن النواة إذا انتقلت من صورتها انتقلت إلى صورة النخلة؛ قال القاسم: وكذلك الإنسان إذا تفرَّقت أجزاؤه جاز أن يصير كلبًا فى الطبع والقوة الهيولية عندك؛ فمهما أتيت به من شيء تريد الفرق بينهما، فهو لى عليك أو مثلُه. ووجه آخر، وهو أن الصورة لو كانت فى الأصل نفسه لكان الأصل نفسه هو التمرة؛ لأن التمرة إنما بانت من سائر المصوَّرات، وعُرفت من غيرها بالصورة؛ فعلى هذا يجب أن يكون أصلها التمرة، وهذا مكابرة العقول؛ لأنه لو كان هذا هكذا، لكان ظهورها فى نواتها أقرب وأشهر وأعمّ، ولم يستحل وجودُ صورتين معًا فى حين واحد. قال الملحد: إن النواة هى تمرة بالقوة الهيولية، أعنى أنها إذا انتقلت لم تنتقل إلا إلى شجرتها ثم إلى تمرتها ثم تعود إلى أصلها ثم تصير نواة فى وسطها. قال القاسم: لو كان هذا هكذا لكانت الطبيعة التى هى الأصل تمرة بالقوة الهيولية، إنْ كنت ممن يقول بالدهر، وإن كنت ثنويًا فالنور والظلمة، وما أصَّلْتَ (ص ٦٠ و) من أصل فيجب على هذا أن يكون ذلك الأصل تمرة بالقوة لأنها إذا انتقلت انتقالاتها صارت تمرة، وهذه مكابرة واضحة؛ وذلك يوجب عليك أن الأصل...... (النص غير واضح) تمرة نواة خوخة باذنجانة، لأنه جائز عندك الانتقال من صورة إلى صورة».

ونلاحظ فى هذا النص أنه كان مما يُفهم من الكمون كمونُ النخلة فى النواة؛

ولكن ليس هنا تطوّر بالمعنى الصحيح، لأن التطور هنا يتصل بالصور تتعاقب على الهيولى؛ ونلاحظ أن القاسم بن إبراهيم من الزيدية الذين تأثروا بالمعتزلة، وهو قد ألَّف كتابًا يُسمّى: «فى العَدْل والتَوْحيد ونَفْى الجبر والتشبيه[٢٥٠]»؛ وهو متأثر بالنظّام فى مواضع كثيرة من رسالته؛ ولكنه ينكِر التطور عن بذرة.

ونجد ذكر الكمون عند جابر بن حيّان؛ فإن لجابر رسالةً تُسمَّى: «كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل»؛ وهو يُعرِّف الشىء الذى بالقوة والذى بالفعل بقوله[٢٥١]: «فالشىء الذى هو بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم؛ والشىء الذى بالفعل هو الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة كقعود القاعد وقيام القائم، وهذا أيضًا يحتاج أن نزيد فى بيانه قليلاً؛ وذلك أن الشىء الذى بالقوة ما هو فيه هو الذى يمكن أن يتأتى منه الشىء الذى بالفعل الظاهر الكائن مما فى القوة»... ثم يُبيِّن جابر أن بعض الأشياء يصير إلى بعض بالقوة؛ ويقول فى موضع آخر» «إن الطلْعَ فى الرطب، والرطب فى الطلع بالقوة» ثم يقول: «وإذْ قد بان ذلك فإن فى الأشياء كلها وجودًا للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الاستخراج، فإن النار فى الحجر كامنة (و) لا تظهر، وهى له بالقوة؛ فإذا زُنِد أوْرَى، فظهرت، وكذلك الشمع فى النحل».

ونلاحظ هنا أن معنى الظهور يقترن بمعنى الوجود بالفعل، وأن الكمون يقترن بمعنى الوجود بالقوة، وأن القوة والفعل يختلطان بالكمون كما فهمه أنكساجوراس.

على أن جابرًا أشار إلى أن عند المنانية كمونًا؛ فهو يقول فى «كتاب الخواص الكبير»[٢٥٢] «القول فى الكمون والظهور: وأيضًا فإنه لا يخلو من أن يكون تجنّسٌ من ظهور بعض الأشياء من بعض كالجنين من النطفة، والشجرة من الحبة، والكمّ من الكمّ والكَيْف من الكَيْف، وما بعد ذلك ـ من أن يكون عن كمون بعض فى بعض كقول المنانية، أو عن استحالة وإبداع ثان عن ليس (؟)، وهو قول أهل الإبداع عن ليس (؟) أعنى ....».

«وقد أنبأنا أن ظهور بعض الأجسام عن بعض لا يمكن أن يكون عن كمون بعضها فى بعض ألبتة؛ وما لم يمكن فهو ممتنع؛ وإنْ كان ذلك لعلة غير الكمون فلم يَبْقَ إلا أن يكون القول كما قال أهل الإبداع...... فأمّا الذى يقوله فيه أهل الإبداع فهم القائلون بالتوحيد والمبطلون قولَ المنانية وغيرهم ممن قالوا بقولهم فى كمون بعض الأشياء فى بعض».

وإذا كان النظّام قد جادل المنانية وعرف مذاهبهم فربما يكون فى كتاب جابر، مهما قيل فى أمره، ما يشير إلى مصدر لقول النظّام بالكمون.

ويُميِّز البغدادى بين قول النظّام فى الكمون وقول طائفة يسميهم الدهرية، وإنْ كان ما يؤدى إليه القولان عنده واحدًا، فيقول: «وقول النظّام بالظهور والكمون فى الأجسام وتداخلها شرٌّ من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام، وإنما يتعيَّن الوصف على الأجسام لظهور بعض الأعراض وكمون بعضها، وفى كل واحد من المذهبين تطريق الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بدعواهم وجود جميعها فى كل حال، على شرط كمون بعضها وظهور بعضها، من غير حدوث شىء منها فى حال الظهور وهذا إلحاد وكفر، وما يؤدى إلى الضلالة فهو مثلها»(٢٥٣).

ولعل المقصود بالدهرية هنا هو أنكساجوراس، كما يمكن أن تدل عليه الألفاظ.

ويقول الجرجانى فى شرحه على المواقف إن قول النظّام فى الكمون والظهور مأخوذ من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز(٢٥٤)؛ والذى نعرفه أن صاحب الخليط هو أنكساجوراس؛ ولعل الجرجانى هنا متابع للشهرستانى.

هذه المعلومات من شأنها أن تجعل أمر الكمون معقَّدًا، وأن تحول دون أن يستطيع الباحث تعيين مصدر له أو ترجيح مصدر على آخر. فعندنا أشياء كثيرة تُفهم من الكمون، وفى إنكار القاسم للكمون معنى هام؛ وكذلك فيما يقوله جابر من أن أهل التوحيد المبطلين لقول المنانية يقولون بالإبداع لا بكمون المنانية.

ونلاحظ أن الكمون المنسوب للنظّام عند المتقدمين كمون لا تعقيد فيه؛ وإذا

صح أن النظّام قال بكمون بعض أبناء آدم فى بعض فليس محتّمًا أن يكون قد رجع فى ذلك إلى المصادر الأجنبية وحدها. على أن الخياط يشير فى دفاعه عن النظّام فى هذه المسألة إلى ما يكشف عن مصدر لهذه المقالة، لعله أكبر مصدر؛ وقد يكون انتفع بغيره انتفاعًا ثانويًا.

يذكر الخياط فى دفاعه عن النظّام ما ورد فى الحديث من أن الله مسح ظهر آدم، فأخرج ذريته منه فى صورة الذرّ، وما جاء أيضًا من أن آدم عليه السلام عُرِضَتْ عليه ذريتُه، فرأى رجلاً جميلاً، فقال: يا رب! مَن هذا؟ قال: هذا ابنك داود؛ ثم يجد الخياط فى هذا ما يُزيل الوحشة من قول النظّام. وجاء فى القرآن الكريم: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (سورة الأعراف آية ١٧٢ ـ ١٧٣).

فى هذه الآيات ما يدل صراحة على أن ذرية آدم أُخرجت من ظهره؛ وإذَنْ فقد كانت موجودة فى ظهره على صورة الذرّ، ومعنى هذا أن بعض أبناء آدم فى بعض، وأنهم وُجدوا بوجود أبيهم الأول؛ ولماذا لا يكون النظّام قد تأثر فى قوله بالكمون بهذه المصادر الإسلامية أيضًا، خصوصًا إذا عرفنا أنه تأثر بالقرآن واستشهد بآياته فيما ذهب إليه من آراء، كما تقدم القول؟ ولا نذهب بعيدًا، ففى القرآن إشاراتٌ كثيرة إلى تطوُّر الإنسان من النطفة وبيان مراحل هذا التطوُّر، كما نجد ذلك مثلاً فى سور الأنعام والمؤمنون والحجّ والسجدة.

وقد أثارت هذه المصادر الإسلامية بين المسلمين جدالاً كثيرًا، فبحثوا فى مسألة خلق الأرواح، أهو قبل خلق الأجساد؟ وهل الأرواح خُلقت كلها معًا؟ وقد فصل ابن قيّم الجوزية فى «كتاب الروح» هذه الأقوالَ، كما بيَّن مذاهب كثيرة فى ماهية النفس وصفاتها ومصيرها بعد فناء الجسد، وذلك بالاستناد إلى المراجع الإسلامية من القرآن والحديث. يقول ابن قيّم: «وقالت طائفة أخرى، منهم ابن حزم: مستقرُّها (أى الأرواح)، حيث كانت قبل خلق أجسادها؛ قال: والذى نقول به فى مستقرّ الأرواح هو ما قاله الله عز وجل ونبيه صلى الله عليه وآله وسلم،

لا نتعدَّاه؛ فهو البرهان الواضح، وهو أن الله عز وجل قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ....﴾ الآية، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾؛ فصحّ أن الله خلق الأرواح جُمْلَةً؛ وكذلك أخبر ﷺ أن الأرواح جنودٌ مُجَنَّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف؛ وأخذ الله عَهْدَها وشهادَتَها له بالربوبية، وهى مخلوقة مصوّرة عاقلة، قبل أن يأمر الملائكةَ بالسجود لآدم وقبل أن يُدْخِلَها فى الأجساد، والأجسادُ يومئذٍ ترابٌ وماءٌ، ثم أقرّها حيث شاء، وهو البرزخ الذى ترجع إليه عند الموت، ثم لا يزال يبعث منها الجملة بعد الجملة فينفخها فى الأجساد المتولِّدةِ من المنىّ»(٢٥٥).

ويذكر ابن قيّم الجوزية(٢٥٦) فى صدد الكلام عن آيات الميثاق رأيًا لرجل سماه أبا إسحق: «قال أبو إسحاق: جائز أنّ يكون الله سبحانه جعل لأمثال الذر التى أخرجها فَهْمًا تَعْقِل به، كما قالت نملة: «يا أيُّها النَّملُ ادْخُلوا مَسَاكِنَكُم»؛ وقد سخّر مع داود الجبال تسبِّح معه والطير». والجاحظ(٢٥٧) يحكى عن النظّام تفسيره لآية النمل، كما تقدّم القول، فإذا كان أبو إسحق الذى يذكره ابن القيم هو أبو إسحاق النظّام كان لهذا شأن فيما يتعلق بآراء النظّام فى أن أبناء آدم خُلِقوا معه؛ والأشبه عندى أن ابن حزم فيما قاله بصدد خلق الأرواح، وإنها خلقت «جملة» قبل الأجساد، متأثرٌ بالنظّام، كما تأثر به فى مسائل أخرى كثيرة.

وإذَنْ فقد يكون النظّام قد استند إلى نصوص القرآن وإلى ما جاء فى الحديث، فقال بأن الله خلق الأرواح جملة، وأن أبناء آدم كامنون فى أبيهم الأول فى صورة الذرّ؛ ثم جاء خصومه فألزموه إلزاماتٍ كثيرة؛ ثم حدثت فتنة ابن الراوندى فتَقَوَّل على النظّام ما لم يقل، تشنيعًا عليه؛ ثم نقل أصحاب المقالات المتأخرون عن ابن الراوندى هذه الإلزامات وأصبحت منسوبة للنظّام؛ ثم اتخذت آراء النظّام فى الكمون صورة الآراء والمفهومات والتصورات الفلسفية عند المتأخرين، فبعدت بذلك كثيرًا عن صورتها الأولى.

وإذا كان هذا صحيحًا كفانا مؤونة التعسف فى ردّ مذهب النظّام إلى مذهب أنكساجوارس أو الرواقيين.

على أن الأثر الرواقى الذى يزعم هوروفتز وجوده عند النظّام ليس ظاهرًا؛ فملخص رأى الرواقيين فى كون العالم وما فيه هو أن النار توجد وحدها فى أول الأمر فى الفراغ الذى لا نهاية له؛ ثم تتكاثف هواءً ويتكاثف الهواء ماءً، وتتولّد من الماء بذرة مركزية هى العلة البذرية (λογος σπεομαχιχος) أو قانون العالم؛ وهذه البذرة تحوى العلل البذرية لجميع الكائنات الحية، بحيث يكون كل فرد هو «المزيج الكلى» (Melange total) لكل ما سينشأ عنه؛ وبعد مدة يصبح هذا الحىُّ بدوره قادرًا على إنتاج بذرة كائن جديد يشبهه؛ وبعد السنة الكبرى، حينما تعود الكواكب إلى وضعها الأول، ينتج العالم بذرة ينشأ عنها عالم جديد(٢٥٨).

لا نجد عند النظّام شيئًا من هذا كله، اللهم إلا ما يحكى عنه من القول بكمون أبناء آدم فى بعض، وقد بينا ما نرجّحه من حقيقة ذلك.

ويحكى الخياط(٢٥٩) أن النظّام «كان، مع قوله: إن الله خلق الدنيا جُمْلَةً، يزعم أن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله؟ هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام».

نرى مما تقدَّم أن معانى الكمون متنوعة، وأن مصادره كثيرة مختلطة لا يمكن أن نعيِّن المصدر أو المصادر التى رجع إليها النظّام من بينها؛ والمعهود فى النظّام أنه يستعرض المذاهب التى تصل إليه فيصبغها بصبغة من تفكيره ويوفق بينها وبين الدين.

وقد حكى الجاحظ(٢٦٠) عن النظّام أنه كان يزعم أن ضرار بن عمرو قد جمع فى إنكار القول بالكمون الكفرَ والمعاندَة؛ لأن النظّام كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون. وقد يكون من العسير أن نجد لهذا وجهًا؛ ولكن إذا تأملنا فى أن النظّام يقول إن الله يقهر المتضادات على غير طباعها، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادّة، عرفنا أن مَن أنكر الكمون أنكر الطبائع المتضادّة التى طبع الله الأشياء عليها، وأنكر فعل الله فيها وقَهْرَه لها على غير ما فى طبعها، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها؛ ومن أدلة النظّام على وجود الله أنه رأى الأشياء متضادة لا تجتمع بطبعها، فلما رآها مجتمعة عرف أن لها قاهرًا قهرها على ذلك، وهو الله.

نرى من هذا أن القول بالكمون مرتبط بأصل التوحيد عند النظّام؛ وتتجلى فيه آثار البرهان الذى قدمنا ذكره للنظّام على وجود الله. وقد يكون الباعث للنظّام على الأخذ بالكمون وكثير مثله من الأقوال اللطيفة هو نصرة التوحيد، كما حكى ابن المرضى والخياط عن النظّام؛ وهذا مما يوجب علينا أن نفسر آراء النظّام بعضها ببعض إلى حد ما دون تعسف فى تفسيرها بمذاهب خارجية.

التداخل:

معنى التداخل، كما يقول الأشعرى(٢٦١)، «هو أن يكون حيِّزُ أحد الجسمين حيِّزَ الآخر». يقول النظّام إن كل شىء قد يداخل ضدَّه المُمَانِع المُفَاسِدَ له؛ فالحلاوة تداخل المرارة، والحرّ يداخل البرد؛ وقد يداخل الشىءُ خلافَه؛ فالحلاوة تداخل البرودة أو الحرارة، واللون يداخل الطعم والرائحة؛ وزعم «أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيفٍ أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوّةً منه؛ فإذا داخلَه شغلَه، يعنى أن القليل الكيْل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة»(٢٦٢).

يخالف النظّام بهذا الرأى أبا الهذيل الذى جوّز وجودَ عرضيْن فى مكان واحد، ولم يجوّز كَوْنَ جسمين فى مكان واحد؛ وهو يخالف ضرارًا الذى أنكر المداخلة بين الأعراض والأجسام، وقال إن الجسم يتألَّف من أشياء مجتمعة متجاورة ألطف التجاور(٢٦٣).

كيف نشأت عند النظّام فكرةُ تداخل الأجسام؟ يقول الطوسى فى تلخيص المحصَّل(٢٦٤): «لما التزم النظّامُ القولَ بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية فى الجسم المتناهى لزمه القولُ بتداخل الجواهر»؛ فالطوسى يرى أن قول النظّام بالتداخل نتيجة لقوله بعدم تناهى الجسم فى التجزُّؤ.

وفى كلام الأشعرى(٢٦٥) ما يمكن أن يؤخذ منه أن لقول النظّام بالتداخل صلةً بقوله إن الأعراض، ما عدا الحركة، أجسام لطيفة؛ وكان النظّام يزعم أن حيِّز اللون هو حيِّز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطيفة قد تحل فى حيِّز واحد(٢٦٦).

ويؤيد الكاتبيُّ فى «مُفَصَّل المُحَصَّل[٢٦٧]» هذه الملاحظة، فهو يذكر ما قاله فخر الدين الرازى من أن «التداخل فى الأجسام محال، خلافًا للنظّام» ثم يقول: «ذهب النظّام إلى أن اللون والطعم والرائحة كل منها جسم لطيف، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسمٌ كثف....».

أما هورتن[٢٦٨] فإنه يذهب إلى أن قول النظّام بمداخلة الروح للجسد هو قول الرواقيين فى العلاقة بين الروح والجسد؛ ولكن النظّام قال بتداخل الأجسام، وهذا القول مبنى على آرائه الأنكساجورية. وهورتن يحسب هنا أن قول النظّام بعدم تناهى الجسم فى التجزّؤ هو قول أنكساجوراس بوجود جميع الأشياء فى كل شىء، ويرى فى نظرية الكمون صورة من صور التداخل؛ وعند هورتن أن تداخل الأجسام وتداخل الكمون يموجان فى آراء أنكساجوراس؛ وهو يقول إن أنكساجوراس لم يقل بالتداخل ولا بالكمون وإنما قال إن الأشياء كلها موجودة فى الجسم الأول مختلطة بحيث لا ترى. لذلك يذهب هورتن إلى أن النظّام استفاد من التداخل الرواقى فى آرائه الأنكساجورية، فمبدأ القول بالتداخل مأخوذ عن الرواقيين أو يجوز أن النظّام بتأمُّله الخاص وصل بواسطة نظرية أنكساجوراس إلى نظرية جديدة هى نظرية التداخل ليخلص مذهبه من التناقض؛ ثم إنه نقل هذه النظرية إلى علاقة النفس بالجسد، فوصل إلى نظرية تتفق مع نظرية الرواقيين من غير أن تكون مأخوذة منهم؛ وينتهى هورتن إلى أن القول بالتداخل يُظْهِر لنا تلاقىَ مذاهب مختلفة دون أن ينشأ عن ذلك تنافر؛ وهذا ما يلاحظ كثيرًا فى آراء النظّام، كما تقدَّم القول.

والذى نلاحظه أن هورتن يخلط، كما خلط الإسلاميون قبله، بين قول النظّام بعدم تناهى الجسم فى التجزؤ وبين القول بوجود جواهر فردة غير متناهية فى الجسم بالفعل، أو القول بوجود أشياء لا نهاية لها فى جسم واحد؛ فالنظّام أنكر الجزء الذى لا يتجزأ، وقال إن الجسم لا يتناهى فى باب التجزؤ؛ فلا معنى لأن نفسر هذا الكلام بمذهب أنكساجوراس، كما فعل هورتن وبنى عليه تفسيره للمداخلة فى الأجسام. ثم إن المداخلة التى تُحكى عن النظّام فى «مقالات الإسلاميين» للأشعرى، وهى أقدم مصدر لنا، ليس من شأنها أن تُفَهَّم فهمًا

بعيدًا؛ فكل ما فى الأمر أن الجسمين يتداخلان أى تتخلل أجزاءُ أحدهما أجزاءَ الآخر، بحيث يكون حيِّزهما واحدًا؛ والتداخل المحكى عن النظّام إنما هو بين الأجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وآخر كثيف أو بين جسم كثير القوة وجسم قليل القوة؛ ولا يُحكى عن تداخل بين جسمين كثيفين؛ وأغلب الظن أن المقصود بالقوة هنا هو ما نسميه الآن فى علم الطبيعة بالكثافة.

والأشبه أن نزعة النظّام الحسية وتجسيمه للأعراض وللمجرَّدات هى التى أدّت به إلى القول بتداخلها وتشابك أجزائها؛ والفرق غير واضح بين الكمون والتداخل، فالحيِّز واحد للشىء الكامن ولما هو كامن فيه؛ وأجزاء الكامن تشيع فيما هو كامن فيه من أوله إلى آخره، كما قال النظّام من إن النار كامنة فى جميع العود، والجزء الذى يُرى منها فى الطرف الأول غير الجزء الذى فى الوسط أو الذى فى الطرف الآخر[٢٦٩].

ويقول الإيجى ما يُفهم منه أن النظّام لم يقبل بالتداخل صريحًا: «وأمّا النظّام فقيل إنه جوّزه، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه (من أن الجسم المتناهى المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد، إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها)؛ وأما إنه التزمه، وقال به، فلم يُعلَم»[٢٧٠]، والأرجح أن النظّام لم يقل بتداخل جسمين كثيفين كما فهم البعض بل بتداخل أجسام لطيفة أو جسم لطيف وآخر كثيف كما تقدَّم، وهو غير مستحيل.

الخلق المستمر:

حكى الأشعرى[٢٧١] أن النظّام كان يقول: «إن الجسم فى كل وقت يُخلق»؛ وحكى الجاحظ عنه أنه قال: إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها؛ ويقول الخياط[٢٧٢] إن هذا القول لم يَحكِه عن النظّام إلا الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه. ويذكر البغدادى ما حُكى عن النظّام فى شىء من الزيادة فيقول: إن الجاحظ حكى عن النظّام قوله: تتجدَّد الجواهر حالاً بعد حال، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها

ويعيدها[٢٧٣]. ويقول الخياط[٢٧٤] إن «النار عند إبراهيم حرّ وضياء، والحرّ والضياء عنده جسمان يجوز عليهما البقاء».

ويحكى الرازى[٢٧٥] أن الأجسام باقية خلافًا للنظّام؛ ويشك الطوسى فى صحة نسبة هذا الكلام للنظّام فيقول: «هذا النقل عن النظّام غير مُعْتَمَد عليه؛ وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال للبقاء، فذهب وَهْمُ النَقَلة إلى أنه لا يقول ببقائها..... وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول، وإنه لا ضدَّ للأجسام حتى يقولوا إنه ينتفى بطرَيان الضدّ؛ ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم، ومذهبه أن الأجسام تنتفى عند القسمة، فلا بد من القول بأنها لا تبقى، كما قيل فى الأعراض.....».

والظاهر أن الكاتبى قد اعتمد على الطوسى فى الشك فى نسبة القول بعدم بقاء الأجسام إلى النظّام.

يقول الكاتبى[٢٧٦]: «قال: الأجسام باقية، خلافًا للنظّام؛ أقول ذهب النظّام إلى أن الأجسام غير باقية، بل تتجدّد حالاً فحالا، كالأعراض عند مَن يقول إنها لا تبقى زمانين؛ وبعضهم نَفَوْا هذا القول عنه، وأصرُّوا على أنه لم يقُل هذا، وهم جملة معتزلة خوارزم؛ وزعموا أنه قال: إن الله تعالى يحدث الجسم حالاً بعد حال، وعنى بذلك افتقاره إلى المؤثر حال البقاء كما ذهب إليه الفلاسفة؛ ولما سمع منه الحاكى الكلامَ اعتقد أنه ذهب إلى تجدُّد الأجسام حالاً بعد حال».

ويذكر ابن حزم[٢٧٧] ما حُكى عن النظّام من القول بخلق العالم فى كل وقت، فيوافقه على قوله، ويقيم الدليل على صحته. ويحسن أن نذكر حكاية ابن حزم، فهو يتأثر بالنظم أحيانًا، وقد يكون فى ذلك بعضُ الإيضاح؛ يقوم ابن حزم فى باب: الكلام فى خلق الله، عز وجل، للعالم فى كل وقت وزيادته فى كل دقيقة.

«قال أبو محمد: وذُكر عن النظّام أنه قال إن الله تعالى يخلق كل ما خلق فى كل وقت دون أن يعدمه[٢٧٨]. وأنكر عليه هذا القولَ بعضُ أهل الكلام.

قال أبو محمد: وقول النظّام ههنا صحيح، لأننا إذا أثبتنا أن خَلْقَ الشىء

نَفْسُه، فَخَلْق الله تعالى قائم فى كل موجود أبدًا، ما دام ذلك الموجود موجودًا؛ وأيضًا فأنا أسألهم: ما معنى قولكم: خلق الله تعالى أمر كذا؟ فجوابُهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود؛ فنقول لهم: أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده، ولم يكن موجودًا؟ فلا بد من قولهم: نعم، فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: فالخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك، فأخبرونا أليس الله تعالى موجدًا لكل موجود أبدًا مدة وجوده؟ فإنْ أنكروا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجدًا لها الآن، وهذا تناقض؛ وإنْ قالوا: نعم، فإن الله تعالى موجدٌ لكل موجود أبدًا ما دام موجودًا؛ قلنا لهم: هذا هو الذى أنكرتم بعينه قد أقررتم به، لأن الإيجاد هو الخلق نفسه، والله تعالى موجد لكل ما يوجد فى كل وقت أبدًا، وإنْ لم يُفْنِه قبل ذلك؛ والله تعالى خالق لكل مخلوق فى كل وقت، وإنْ لم يُفْنِه قبل ذلك؛ وهذا لا مخلص لهم منه، وبالله التوفيق. وبرهان آخر وهو قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ ﴾؛ وصح البرهانُ بأن الله تعالى خلق التراب والماء الذى يتغذّى آدم وبنوه بما استحال عنهما وصارت فيه دماء وأحاله الله تعالى منيًا؛ فثبت بهذا يقينًا أن جميع أجساد الحيوان والنوامى كلها متفرّقة ثم جمعها الله تعالى فقام منها الحيوان والنوامى؛ وقال عز وجل ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾، وقال تعالى: ﴿ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾، فصح أن فى كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته، فهو خلق جديد؛ والله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقًا مُسْتَأْنَفًا دون أن يُفْنِيه، وبالله التوفيق.

وتقدَّم أن ذكرنا توافق النظّام والأشاعرة فى القول بأن الأعراض لا تبقى زمانيّن، وذكرنا أن أكبر دليل على ذلك أن الأعراض لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها لامتنع زوالها فى الزمان الثالث وما بعده.

يقول الإيجى: «واعلم أن النظّام طرد هذا الدليل الثالث، الذي هو العمدة، فى الأجسام، فقال: والأجسام أيضًا غير باقية، بل تتجدَّد حالاً فحالا[٢٧٩]».

ومن المسائل التى ذكرها أبو رشيد النيسابورى فى كتاب المسائل مسألةٌ

متعلِّقة بهذا الموضوع، وهى «مسألة: فى أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيًا لعلّة»؛ والخلاف فى هذه المسألة بين أبى القاسم البلخى، وهو يقول إن الجوهر يكون باقيًا ببقاء يَحُلُّه، وبين أبى الحسين الخياط وأبى حفص القرميسينى، وقد قالا إن الجوهر لا يبقى ببقاء، وإن البقاء هو استمرار الوجود واستمرار الصفة لا يكون صفة زائدة عليها؛ وقالا بأن الجوهر يُعْدَم بأن يتعلق كَوْنُ القديم تعالى قادرًا بإعدامه. وأبو رشيد يرى أن الجسم لا يبقى ببقاء، ويقول: «واحد ما يَدُل على ذلك أن الجسم لو كان باقيًا ببقاء لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين: إما أن يكون باقيًا أو غير باق؟ فإن كان باقيًا لكان باقيًا ببقاء الآخر، لأن الطريقة فيه وفى الجسم واحدة؛ وهذا يوجب حدوثَ ما لا يتناهى من البقاء؛ ولو كان غير باق، وكان يحدث حالاً بعد حال، ويحصل وجود الجسم فى كل حال لأجله، لوجب أن يحدث الجسم فى كل حال؛ لأن العلة لا يجوز أن تكون حادثة والصفة الموجبة عنها مستمرة باقية؛ لأن هذا ينقض كونَها علِّة؛ وإذا كان الجسم يحدث حالاً بعد حال، وجب أن يكون له مُحَدِث فى كل حال؛ وإذا صح من الله تعالى أن يحدثه فى الوقت الأول ولا يحدث له البقاءَ صح أن يحدثه فى الوقت الثانى ولا يحدث له البقاء؛ فهذا يوديهم إلى القول بنفى البقاء، مع أن سائر ما يوردونه على إبراهيم يفسد ما يقوله هؤلاء إذا ارتكبوا هذا المذهب»(٢٨٠).

والمُرجَّح عندى أن إبراهيم هنا هو إبراهيم النظّام، فليس بين المعتزلة مَن يذكر اسمه غنيًا عن التعريف وبحيث يعرفه القارئ، سوى إبراهيم النظّام؛ ومن الواضح أن هناك ثلاثة آراء: الأول أن الجسم يبقى ببقاء زائد على وجوده؛ والثانى أن الجسم يبقى بلا بقاء زائد عليه أى باستمرار وجوده، وتوالى الوجود ليس صفة أخرى غير الوجود؛ والرأى الثالث أن الجسم لا يبقى ببقاء، ولكنه يُخَلق فى كل حال؛ والرأى الأخير يشبه رأى النظّام كما تدل على ذلك مصادر متعدِّدة؛ وقد حاول أبو رشيد أن يثبت أن أصحاب الرأى الثانى يلزمهم ما أنكروه على إبراهيم.

والذى كنت أريده من ذكر هذا النص أن أبا رشيد، وهو معتزلى، يقول ما يؤخذ منه أن النظّام كان يقول بالخلق المستمر.

نستطيع أن نستنتج من كل هذه النصوص أن النظّام كان يرى أن الأجسام لا تبقى زمانيْن إلا بِمُبَقٍّ يحفظ لها البقاء؛ وإذا كان العالم عنده حادثًا، وخارجًا من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعلٌ مستمر، هو قهرهُ للأشياء، فلا جرم أنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه فى الزمان؛ ولكن كيف يمدّ الله العالم بالبقاء المستمر؟ هل يخلقه فى كل لحظة بعد عدم أم هو يخلقه باستمرار، بمعنى أن فعل الخلق وحفظ الوجود مستمران؟ إنى أرجح بالاستناد إلى هذه النصوص وبطريقة التعبير فيها أن النظّام يقول بالخلق المستمر، بمعنى حفظ الوجود فى الزمان وحاجة الموجود إلى المؤثر فى وجوده ذاته؛ فالله لا يفنى العالم ويعيده، بل يحفظ له الوجود الذى أعطاه له؛ وإذا كان الخياط قد اعترض على هذا فإن كلامه كان فى مقام الرد على طعون من جانب خصوم النظّام الذين رموه بالقول بأن الأشياء لا تثبت، وأن ما يُرى منها فى وقت غيرُ ما رؤى فى الذى قبله، وأن الله يخلقها فى كل وقت مما يوهم أنها تعدم وتخلق.

وإذا كان الله هو خالق العالم وحافظ وجوده فى كل لحظة من الزمان، وإذا كان العالم محتاجًا إلى المؤثر باستمرار، فعلاقة العالم بالله، ليست علاقة الحدوث فقط، كما هو رأى المتكلمين فى الجملة، بل هى علاقة استمرار حفظ الوجود، كما يُؤخذ هذا من كلام ابن حزم، بمعنى أن العالم فى ذاته ممكن الوجود، وأن فعل الموجد هو الذى يرجّح جانبَ الوجود على جانب العدم. ونستطيع أن نقول إن مذهب النظّام فى الخلق المستمر هو صورة أولية مُبْهَمة لمسألة الإمكان عند الفلاسفة الذين قالوا إن تعلق العالم بموجده هو من جهة الإمكان لا من جهة الحدوث، ويؤيد هذا نصُّ الكاتبى أيضًا، فيكون النظّام حقيقة «أعلى فى تقرير مذاهب الفلاسفة» من معاصريه، كما لاحظ الشهرستانى.

وقد نستطيع هنا أيضًا أن نجد تأييدًا لما تقدَّم من تفسيرنا لمعنى حركة الاعتماد المصاحبة للخلق أو الموجودة فى الجسم دائمًا. فإذا كان العالم يُخلَق فى كل وقت، وكان الخلقُ الأول مقرونًا بحركة الاعتماد، فإن الخلق المستمر يقترن بها أيضًا(٢٨١)؛ ويكون معنى حركة الاعتماد أن الجسم يتحرَّك حركة فى

الوجود، وهو مفتقر ومحتاج إلى الموجد؛ فحركة الاعتماد هى استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله فى حفظه.

ولكن نستطيع قبل ختام هذا الفصل أن نتساءل: كيف يمكن التوفيق بين ما يُنسب للنظّام من القول بأن الله خلق الأشياء كلها فى وقت واحد، وأنه أكمن بعضها فى بعض وبين قوله بالخلق المستمر؟ إن الذى رجحته فى مسألة الكمون يخالف ما ينسبه للنظّام البغداديُّ والشهرستانيُّ بعضَ المخالفة؛ والكمون الذى أقطع بأنه للنظّام يشبه أن يكون كمونًا طبيعيًا أساسه امتزاج الأجسام وتداخلها بفعل الخالق؛ والذى أرجِّحه فى مسألة الخلق المستمر أن النظّام كان يقول بحاجة الموجودات إلى الموجد ما دامت موجودة على نحو ما قال الفلاسفة. ولكن بعض المتكلمين لم يفهموا رأى النظّام فهمًا صحيحًا وعبّروا عن ذلك بعبارة الخلق وهى عبارة غير دقيقة فى بيان رأى النظّام، بل هى من باب التوسُّع؛ وعلى هذا الأساس يمكن التوفيق بين القولين: فالله يخلق الأشياء ابتداءً، ويجمع بينها على غير طبائعها، ويظل فعله فيها أبدًا؛ وتحتاج هى فى وجودها إلى فعله المستمر.

الخوارق والعلل

ويحسن قبل الانتهاء من فلسفة النظّام الطبيعية أن نُبيِّن رأيه فى مسألة الخوارق والعلل.

لم ينكر المعتزلةُ معجزاتِ الأنبياء، وهم فى هذا متفقون مع أهل السنة، ولكن الذى يُحكى عنهم أنهم أنكروا كرامات الأولياء[٢٨٢]؛ ولعلهم فى ذلك أرادوا ألا يلتبس النبى بالولى. أمّا النظّام فيحكى عنه إنكار لبعض المعجزات، ويحسن أن نُبيِّن وجه ذلك.

والذى نلاحظه من برهان النظّام على وجود الله[٢٨٣] أن لله فى العالم فعلاً خارقًا مستمرًا؛ ويؤخذ مما يحكيه الخياط[٢٨٤] أن النظّام لم ينكر المعجزات، وأنه مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملة، كان يقول إن الله لم يخلق آيات الأنبياء إلا فى وقت إظهارها على أيديهم.

ويحدثنا الجاحظ(٢٨٥) أن النظام كان لا ينكر المسخ، بمعنى قلب الشيء شيئًا آخر، لا بمعنى تغيّر الطبيعة وفسادها بعوامل طبيعية، وكان يعتبره من الآيات والأعاجيب؛ وهو فى أمر المسخ يُعوِّل على قول الأنبياء وإجماع المسلمين على أنه قد كان؛ بل يحكى الجاحظ(٢٨٦) عن النظّام أنه كان يقوم عن خوان أيوب بن جعفر، إذا وُضع عليه ضَبٌّ؛ ويجوز أن النظّام كان يفعل ذلك لاعتقاده بالمسخ، وكان يُقال فى تلك الأيام إن الضباب أمة مُسِخَت؛ ويروى عن بعض الفقهاء أنه رأى رجلاً أكل لحم ضب، فقال له: اعلم إنك قد أكلت شيخًا من مشيخة بنى إسرائيل.

ويحكى ابن قتيبة(٢٨٧) أن النظّام كان يقول: إن كل نبى بعثه الله فإلى جميع الخلق بعثه، «لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل مَن بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه».

غير أن البغدادى(٢٨٨) يقول إن النظّام أنكر ما رُوى من معجزات النبى ﷺ من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا فى يده، ونَبْع الماء من بين أصابعه، ليتوصل من إنكار المعجزات إلى إنكار النبوّة.

ويحكى ابن قتيبة(٢٨٩) أن النظّام كذّب ابن مسعود فى قوله إن القمر انشق وأنه رآه، «لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده، ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجّةً للمرسلين ومزْجَرة للعباد، وبرهانًا فى جميع البلاد؛ فكيف لم تعرف بذلك العامّة، ولم يؤرِّخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتجّ به مسلم على ملحد؟».

وإذا صح ما يحكيه البغدادى وابن قتيبة فالظاهر أن النظّام كان يجادل فى انشقاق القمر لعدم وجود القرائن، وكان يؤوِّل آية: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ بأنه سينشق فى يوم القيامة(٢٩٠)؛ وهذا أثر من آثار تحكيم العقل، والرغبة فى التثبت بالدليل والقرائن.

أمّا العِلل فقد كان البحث فى ذاتها وأنواعها من أهم مباحث الكلام والفلسفة، فأنكر أهلُ السنّة العلل الطبيعية إنكارًا تامًا وأضافوا الأفعال كلها لله؛ وقال بعض

المعتزلة بأن للطبيعة فعلاً. أمّا النظّام فقد كان يقول صراحة إن كل ما يقع فى الكون فهو فعل لله بإيجاب الخلقة وبما طبع عليه الأشياء من الطبائع.

وقد حكى الأشعرى الاختلاف فى العلل، فبيَّن الآراء فى أنواعها والأساس الذى اعتمد عليه المتكلمون فى تقسيمها؛ وهو أساس زمانى، بحسب كونها مع المعلول أو قبله أو بعده؛ والذى يعنينا فى هذا المقام هو رأى النظّام.

يُقسِّم النظّام العلل على أساس زمانى إلى: ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبَة وما أشبهها؛ وإلى ما يكون مع المعلول كحركة الساق التى تُبْنى عليها حركَةُ الإنسان؛ وإلى ما يكون بعد المعلول، وهو الغرض كأن يَبْنِى الإنسان سُقيفة ليستظل بها، والاستظلال يكون فيما بعد، ويتبيَّن من مقارنة رأى النظّام فى العلل برأى غيره من المتكلمين أن النظّام هو الوحيد الذى يقول بالعلة الغائية من ضمن العلل عند أرسطو.

وإذن فقد كان النظّام أقرب المتكلمين إلى مذاهب الفلاسفة.

المسائل الأخلاقية والسياسية

الخير والشر:

جرى النظّام على قول أستاذه بتحسين العقل وتقبيحه قبل ورود السمع؛ ومعنى هذا أن المفكر يستطيع، ويجب عليه، أن يعرف الخير والشر بالنظر العقلى، ولو لم ينزل الوحى[٢٩١].

وهذا الرأى القائل بأن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الله ويعرف الخير والشر بعقله من غير وحى وأنه يجب عليه ذلك كما يجب عليه العملُ به، وإنْ قصر فهو مستوجب للعقوبة، أقول إن هذا الرأى يبدو غريبًا عن روح الإسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعًا؛ وإذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معنى إلا أن تكون ألطافًا من الله تعالى، كما يقول المعتزلة. ووجه غرابة هذا الرأى عن روح الإسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التى تقوم عليها النبوات، وهى أن الإنسان محتاج إلى

شريعة يبينها له خالقه على ألسنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها؛ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِين حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً.

وقد آمن المسلمون الأولون بنبوّة النبى ﷺ وصدّقوا بما نزل عليه من الوحى، وائتمروا بما أمرهم به، وانتهوا عما نهاهم عنه، معتقدين أن الخير ما أمر الله به وأن الشر ما نهى عنه، وهذا هو رأى الجمهور إلى اليوم؛ والأغلب أنهم، بعد الإيمان، لم يناقشوا النبى فيما أمرهم به أو نهاهم عنه، وعندى أن ما لاحظه بعض المستشرقين(٢٩٢) فى هذا الباب صحيح فى الجملة، وهو، أن البحث فى ماهية الأحكام وفى أسرارها والأصول التى تقوم عليها لم يكن فى العصر الأول.

ولكن هذا الرأى الغريب، وهو وجوب معرفة الله ومعرفة الخير والشر وفعل الأول واجتناب الثانى، وإن كان مما يعم طائفة المعتزلة كما يقرر الشهرستانى، فلم يُحْكَ لنا عن واصل أو عن عمرو بن عبيد، مما يدعو إلى الظن بأنه من أثر تطور التفكير الإسلامى واتساع مجال النظر العقلى بتأثير الثقافات الأجنبية.

ويذكر البغدادى مثل هذا الرأى عند البراهمة كما يذكر ذلك الباقلاّنى فى التمهيد وابن حزم فى الفصل كما تقدّم.

ويقول هوروفتز(٢٩٣) إن النظّام متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر بطريق العقل بمذهب الرواقيين، وله فى هذا تعسُّف وتخريج بعيد.

أمّا هورتن فيقول إن هذا الرأى فكرة فلسفية عامة(٢٩٤)؛ وإذا عرفنا صلة المسلمين بالثقافة الهندية من طريق الترجمة والفتوح والتجارة ومن طريق الساسانيين والفرس كان فى هذا ما يجعلنا نفترض أن هذا الرأى يرجع إلى الثقافات الهندية.

على أنه إذا كان الشهرستانى قد حكى عن النظّام قوله بتحسين العقل وتقبيحه فى جميع ما يتصرَّف فيه من أفعاله فإن الأشعرى يذكر رأى النظّام مفصّلاً، وهو رأى يدعو إلى الاستغراب: «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهى قبيحة للنهى، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه

فهى قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه؛ وكذلك ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه به، فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أنْ يأمر به فهو حسن لنفسه»[٢٩٥].

وحكى الخياط أن إبراهيم كان يقول: «إن المعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفرًا، وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر، وهو الحكم بأنهما قبيحان».

فالنظّام إذَنْ يميِّز بين شيئين: حسن مطلق وقبيح مطلق، وحسن أو قبيح للأمر به أو النهى عنه؛ وهذا موقف وسط بين أهل السنّة والمعتزلة، فالأسكافى مثلاً يقول إن الحَسَن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضًا قبيح لنفسه لا لعِلَّة، «وأظنه كان يقول فى الطاعة إنها طاعة لنفسها وفى المعصية إنها معصية لنفسها»[٢٩٦]؛ بل نعلم أن أبا الهذيل قال بطاعة لا يُراد بها الله تعالى[٢٩٧] أعنى أن الإنسان قد يكون مطيعًا لله إذا فعل شيئًا أمر الله به، وإن لم يعرفْ الله بعد أو يقصدْ بذلك طاعته، بل هو يقول إن الإنسان يستوجب العقوبة إن قصَّر فى معرفة الله ومعرفة الخير والشر من غير وحى، وأن الحجة تلزم المفكِّرَ حتى من غير خاطر من قِبَل الله تعالى يُنَبِّهُهُ إلى النظر[٢٩٨]. أمّا النظّام فيقول إن الحجة لا تلزم إلا بخاطر.

والأشاعرة يقولون إن الطاعة طاعة لأن الله أمر بها، لا لنفسها، وكذلك المعصية معصية لأن الله نهى عنها؛ وهكذا قولهم فى الخير والشر بالإجمال، فالشارع هو الذى يثبت الحسن والقبيح، ولو عكس الشارع فحسّن ما قبّح وقبّح ما حسّن لجاز ذلك ولانقلب الشىءُ من الحُسّن إلى القُبْح والعكس.

وقد لاحظ هورتن[٢٩٩] مستندًا إلى رواية البغدادى لمذهب النظّام فى الصلاح والأصلح أن الخير والشر عنده ظاهريان فحسب. يقول البغدادى بعد ذكره قول النظّام إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، فلا ينقص ولا يزيد من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار، ولا يُخْرِجُ أحدًا من الجنة ولا يُدْخِلُ فى النار مَن ليس من أهلها «ثم زاد على هذا بأن قال إن الله تعالى

لا يقدر على أن يُعمى بصيرًا، أو يُزْمِن صحيحيًا، أو يُفقر غنيًا، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم؛ وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيرًا أو يصحِّح زَمِنًا، إذا علم أن المرض والزمانة أصلح لهم»(٣٠٠).

والقاعدة عند النظّام أن العقل والاختيار والفعل المترتب على ذلك هى التى توجب الثواب والعقاب، فإذا انعدم العقل أو الفعل أو الاختيار ارتفع التكليف وانعدم العقاب.

ويحكى الجاحظ عن أبى إسحاق أنه كان يقول: «إن الطاعات إذا استوت استوى أهلُها فى الثوب، وإن المعاصى إذا استوت استوى أهلها فى العقاب؛ وإذا لم يكن منهم طاعةِ ولا معصية استووا فى التفضيل؛ وزعم أن أجناس الحيوان (الذى) يحس ويتألم فى التفضيل سواء؛ وزعم أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم فى الجنة؛ وزعم أنه ليس بين الأطفال ولا بين البهائم والمجانين فرق، ولا بين السباع فى ذلك وبين البهائم فرق(٣٠١)؛ وكان يقول إن هذه السَبُعِيَّة والبَهيميّة لا تدخل الجنة، ولكن الله عز وجل ينقل تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها فى أى الصور الحسان أحبّ»(٣٠٢).

يخالف النظّامُ رأىَ أستاذه أبى الهذيل وغيره من المتكلمين الذين كانوا يقولون إن ما حَسُن منظره من الحيوان كالخيل والظباء والطواويس مُلِذّ، فهو فى الجنة ينعم أهلها بجمال منظره، وما قَبُح منظره مؤلم، فهو فى النار عذابٌ إلى عذاب أهلها(٣٠٣). ويرى الجاحظ رأى أستاذه النظّام، فهو يقول، بعد ذكر هذه الآراء وغيرها: «وكيف دار الأمر فى هذه الجوابات فإن أخَسَّها وأشنعها أحسن من قول مَن زعم أن الله يعذب بنار جهنم من لم يسخطه»؛ وهو من قبل وافق النظّام فى أمر تعذيب الأطفال، فلا يعجبه قول مَن قال إن إضافة عذاب الأطفال لله تمجيد له، لأن الله هكذا شاء ولأن هذا له، ويقول: «فليت شعرى! يحتسب هذا القول فى باب التمجيد لله، لأن كل مَن فعل ما يقدر عليه فهو محمود، وكل مَن لم يخف سوط أمير أتى قبيحًا! فالذى يحسّن ذلك القبيح أن صاحبه كان فى أمن أو لأنه آمن يمتنع من مطالبة السلطان! فكيف وكون الكذب والظلم والعبث واللهو والضحك كله محال ممن لا يحتاج إليه ولا تدعوه إليه

الدواعى!»[٣٠٤]؛ ولا يُقنِع الجاحظَ أيضًا قولُ مَن قال إن الله يعذّب الأطفال ليغُمَّ بهم آباءهم[٣٠٥]، فيقول: وإنما يفعل ذلك مَن لا يقدر على أن يوصل إليهم ضِعْفَ الاغتمام وضِعْفَ الألم الذى ينالهم بسبب أبنائهم؛ فأمّا مَن يقدر على إيصال ذلك المقدار إلى مَن يستحقه فكيف يوصله ويصرفه إلى مَن لا يستحقه، وكيف يصرفه إلى مَن لا يسخطه دون من أسخطه؟ وقد سمعوا قول الله عز وجل: ﴿يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِى تُؤْوِيهِ * وَمَن فِى الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنجِيهِ * كَلاَّ إِنَّهَا لَظَىٰ * نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ﴾، وكيف يقول هذا القول مَن يتلو القرآن؟»[٣٠٦].

والظَّاهر أن الجاحظ يخالف أستاذه، فيمكن أن نفهم من كلامه أن يستطيع أن يظلم، ولكنه لا يفعل عدلاً منه.

نرى مما تقدّم أن العقاب عند النظّام منوط بالعمل وأن العدل عنده يشمل الإنسان والحيوان.

الاختيار:

تقدَّم القول بأن النظّام أنكر الإرادة، على المعنى الحقيقى، بالنسبة لله تعالى، فما رأيه فى إرادة الإنسان؟ المعروف أن النظّام من كبار المعتزلة، ومن الأصول الأساسية عند المعتزلة القولُ بأن الإنسان خالق لأفعاله، وأن له إرادةً وقدرةً؛ ولذلك يقول الشهرستانى مثلاً عن النظّام: «وانفرد عن أصحابه بمسائل: الأولى منها أنه زاد على القدر خيره وشره منا قولَه....»[٣٠٧]، وجاء فى شرح السيّد على المواقف: «وهو (النظّام) من شياطين القدرية»[٣٠٨]. ولكن هذا لا يكفى عند بروكلمان وعند هوروفتز فى إثبات أن النظّام من القائلين بحرية الاختيار؛ فيقول[٣٠٩] بروكلمان إن النظّام أنكر الاختيار، ولذلك أنكر ما ذهب إليه الحنفية من الحُكْم بالرأى والقياس؛ ويرى هوروفتز أن النظّام من منكرى الاختيار، وأنه كالرواقيين الذين أكدوا القول بأن للإنسان إرادة حرة بها تصدر عن أفعاله، بل أحكامه وآراؤه، ولكن ليس لحرية الإرادة بالمعنى الصحيح مكانٌ فى مذهبهم؛ ويقول إن خصوم النظّام أوّلوا آراءً له فى الجبر ليجعلوه فى نظر خصومه من

القدرية؛ ثم يذكر ما حكاه الشهرستانى عن النظّام: لا بد من خاطريْن أحدهما يأمر بالأقدام والآخر بالكفّ ليصح الاختيار، فلا يرى فى هذا ما يؤدى إلى نتيجة نقطع بصحتها، لأن الكلام هنا يتعلق بالتفكير الذى يسبق العزم؛ وأيًا ما كان فهو لا يؤدى عند هوروفتز إلى إثبات اختيار عن حرية، وليس من الواضح، فى رأيه، إنْ كان المقصود بهذه العبارة إثبات الاختيار أو إنكاره؛ ويفترض هوروفتز أن النظّام أراد بهذا أن يقول إننا لا نستطيع أن نضيف لله الإرادة بالمعنى الذى نضيفه للإنسان، لأن الخواطر لا تُقال بالنسبة لله. هذا ما يقرره هوروفتز، وهو فى ذاته غير مقنع[٣١٠]، والاستنباط غير صحيح، فإذا كان المقصود نفى تمثيل الإرادة الإلهية بالإنسانية، لأن الخواطر لا تُقال عن الله؛ فلا بد أن تكون الإنسانية موجودة أولاً، وأنْ يتقرر معناها، ثم تنفى عن الله بعد ذلك.

ويؤخذ مما حكاه الكاتبى فى «مُفَصّل المُحَصّل»[٣١١] أن أبا الهذيل والنظّام والجاحظ والبلخى والخوارزمى قالوا إن معنى الإرادة والكراهة فى الشاهد والغائب هو الداعى والصارف، «وذلك فى حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة أو اعتقاد ذلك أو ظَنّه؛ ولما استحال فى حق الله تعالى الاعتقادُ والظن، فلا جرم قلنا: لا معنى للداعى والصارف فى حقه إلا علمه باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة[٣١٢]»؛ ويقول الأشعرى حاكيًا عن النظّام: «إن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار»[٣١٣].

وقد اقترن بالبحث فى الاختيار عند المعتزلة البحثُ فى مسألة الخواطر.

يذكر الأشعرى[٣١٤] عن النظّام القولَ بوجود الخاطرين كما حكى الشهرستانى، ثم يقول: «وحكى عنه ابن الراوندى أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل، لا ليُعصى»؛ ويقول البغدادى فى أصول الدين[٣١٥]: «ثم اختلف المعتزلة فى صفة الخواطر فزعم النظّام أن الخواطر أجسام محسوسة، وأن الله تعالى خلق خاطرى الطاعة والمعصية فى قلب العاقل، ودعاه بخاطر المعصية إلى المعصية، لا ليفعلها، ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين»؛ وللبغدادى بعد هذا نقد يرجع إليه مَن يريد الاستقصاء.

يُخالف النظّامُ أستاذَه أبا الهذيل وسائرَ المعتزلة لأنهم قالوا إن الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله، وإن خاطر المعصية من الشيطان؛ وعند أبى الهذيل أن الحجة تلزم المفكر من غير خاطر؛ والنظّام يقول لا بد من خاطر(٣١٦).

نرى مما تقدَّم أن النظّام يقول بالخواطر، وهى مسألة اختلف فيها المعتزلة؛ فأمّا بشر فهو أكثرهم سيرًا مع منطق المعتزلة وتمشيًا مع أصولهم، لأنه يقول: إن الأفعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتميل إليها لا تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها؛ أمّا الأفعال التى تكرهها وتنفر منها، فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى ما يوازى كراهتها لها؛ وإن دعاها الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبه زادها من الدواعى ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة، وإن أراد أن يقع من النفس ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيب يفضل ما عندها من الكراهة.

وإذا كان الخاطر نوعًا من الوحى الباطن والداعى المؤثر فكيف يمكن لمن يقول بالخاطر أن يقول أيضًا بالاختيار والمسئولية؟ هذا إلى أنه يُحكى عن النظّام ما يزيد الأمر تعقيدًا، فيقول الأشعرى مثلاً عن النظّام إنه يقول إن الإرادة، التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبةٌ لمرادها.

ويحكى صاحب المواقف عند الكلام عن الإرادة الحادثة(٣١٧) أن الإرادة الحادثة لا توجب المراد اتفاقًا عند الأشاعرة، «وجوّز النظّام إيجابها للمراد إذا كانت قَصْدًا إلى الفعل، وهو ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد لا عَزْمًا عليه؛ فإنه قد يتقدّم على الفعل؛ والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ إلى درجة الجزم».

على أن قول بعض المعتزلة باللطف وبالخواطر وبالهدى من شأنه أن يُبيِّن أنهم لم يكونوا صارمين فى تطبيق أصولهم التى قالوا بها، كما كان أبو الهذيل.

وإذا تأملنا فيما قاله النظّام من حَسَن وقبيح لذاته، وحَسَن وقبيح للأمر به أو النهى عنه، ونظرنا فيما قاله الجاحظ من حرام مطلق وحرام لعلّة، ورأينا هنا ما يقرره النظّام وغيره فى أمر الخواطر استطعنا أن نستنبط من ذلك أن المعتزلة فى القرن الثالث بدأوا يلطّفون من شدّة بعض أصولهم الأولى؛ لذلك نجد

اضطرابًا يدب فى بعض آرائهم، حتى إن الجبائى وأبا هاشم قالا إن الإرادة صفة لله قائمة بذاته، وزائدة على العلم، ولاحظا أحيانًا أن العقل لا يكفى فى التحسين والتقبيح، فلا بد من الشرع، وغير ذلك من الآراء.

الاستطاعة:

ومما يتصل بالإرادة الكلامُ فى الاستطاعة. ذهب بعض المتكلمين مثل الجهميّة إلى أن الإنسان مُجْبَر، وأنه لا استطاعة له أصلاً، وذهب بعضهم إلى أنه ليس مُجْبَرًا، وأثبتوا له استطاعة، وهؤلاء طائفتان: إحداهما ذهبت إلى أن الاستطاعة التى يكون بها الفعل لا تكون إلا معه ولا تتقدمه البتة، والأخرى قالت إن الاستطاعة قبل الفعل؛ وافترق هؤلاء فمنهم مَن ذهب إلى أن الاستطاعة قبل الفعل، ومع الفعل أيضًا، للفعل وتركه، ومنهم مَن ذهب إلى أن الاستطاعة لا تكون مع الفعل ولا تكون إلا قبله وتفنى مع أول وجوده، وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهى قدرة عليه وعلى ضده، وهى غير مُوجِبَةٍ للفعل. هذا تقسيم إجمالى للمذاهب فى الاستطاعة.

ذهب أبو الهذيل إلى أن الإنسان مستطيع، والاستطاعة غيره، وهى عرض غير السلامة والصحة، وهى إنما يُحتاج إليها قبل الفعل، وتفنى مع أول وجوده؛ فإذا وُجِد لم يكن الإنسان محتاجًا إليها بوجه من الوجوه.

وقال بشر وثمامة وغيلان إن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخلِّيها عن الآفات.

أمّا النظّام فهو يقول إن الاستطاعة ليست شيئًا غير ذات المستطيع، والإنسان ـ الذى هو الروح عنده ـ حىٌّ مستطيع لا بحياة واستطاعة هما غيره، بل هو مستطيع بنفسه، ومستطيع لما من شأنه أن يفعله حتى تَحْدُث فيه آفة؛ والآفةُ هى العجز، وهى غير الإنسان. وعند النظّام أن الإنسان قادر على الشىء قبل كونه، ولا يوصف بالقدرة عليه فى حال وجوده.

وقد حُكى عنه أن الاستطاعة مع الفعل مقرونة بكل جزء منه(٢١٨). وهو يقول

إن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله، خلافًا لسائر المعتزلة، إذ يقولون إنه قادر على ما تصلح قدرته له، خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر.

النظّام والإمامة:

ليس لآراء النظّام في الإمامة، من حيث هي، قيمة فلسفية كبيرة. ولكن يحسن أن نتكلم عن رأيه بالإجمال ليكون الكلام عن آرائه مستكمَلاً بقدر الإمكان.

يحكى الشهرستاني[٣١٩] عن النظّام أنه قال: لا إمامة إلا بالنصّ والتعيين ظاهرًا مكشوفًا، وأن النبي ﷺ نص على عليّ في مواضع كثيرة، وأظهره إظهارًا لم يشتبه على الجماعة، إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة؛ والظاهر أن ابن شاكر[٣٢٠] اعتمد على الشهرستاني فيما نسبه للنظّام من إنكار إمامة أبي بكر، وقوله إن الإمامة لا تثبت إلا بالنص والتعيين وإنها لم توجد إلا في عليّ بن أبي طالب.

ولكن يظهر أن هذه الرواية عن النظّام غير موثوق بها، فالنوبختي[٣٢١]، وهو من كبار متكلمي الشيعة الإمامية على رأس المائة الثالثة من الهجرة، يقول كلامًا يخالف ما تقدم: «وقالت المعتزلة إن الإمامة يستحقها كل من كان قائمًا بالكتاب والسنّة؛ فإذا اجتمع قرشيٌّ ونبَطِيٌّ، وهما قائمان بالكتاب والسنّة؛ ولّينا القرشي؛ والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر. وقال إبراهيم النظّام ومن قال بقوله: الإمامة تصلح لكل مَن كان قائمًا بالكتاب والسنّة، لقول الله عز وجل: إنَّ أكْرَمَكُم عِنْدَ اللهِ أتقاكُمْ (١٣/٤٩)، وزعموا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة، إذا هم أطاعوا الله وأصلحوا سرائرهم وعلانيتهم، فلهم أن يكونوا كذا، إلا وعِلْمُ الإمام قائمٌ باضطرار، يعرفون عينه، فعليهم اتباعُه؛ ولن يجوز أن يكلِّفهم الله عز وجل معرفته، ولم يضع عندهم علمَه، فيكلفهم المحال؛ وقالوا في عقد المسلمين الإمامة لأبي بكر إنهم قد أصابوا في ذلك وإنه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر؛ أمّا القياس فإنه لما وُجد أن الإنسان لا يعمد إلى الذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قاله إلا من ثلاثة طرق: إما أن يكون رجلاً له عشيرة تُعِينه على استعباد الناس؛ ورجل عنده مال، فيَذِلُّ الناس لماله، أو دين برز فيه

على الناس؛ فلما وجدنا أبا بكر أقلهم عشيرة، وأفقرهم، علمنا أنما قُدِّم للدين. وأما الخبر فاجتماع الناس عليه، ورضاهم بإمامته؛ وقد قال النبى صلى الله عليه وآله: «لم يكن الله، تبارك وتعالى، ليجمعَ أمتى على ضلال»؛ ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ لكان فى ذلك فساد الصلاة وجميع الفرائض وإبطال القرآن، وهو الحجة علينا بعد النبى، صلى الله عليه وآله، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم».

وكان النظّام إلى جانب هذا يقول إن عليًا كان مصيبًا فى حربه طلحة والزبير وغيرهما، وإن جميع مَن حاربه كان على خطأ؛ ويُستدل على ذلك بالقرآن؛ وكذلك يصوِّب النظّام عليًا فى أمر التحكيم، لما أبى أصحابه إلى التحكيم وامتنعوا من القتال، فنظر إلى المسلمين ليتألّفهم(٣٢٢).

وقد خاض المتكلمون فى مسألة أفضلية الإمام، فمنعهم من يجوِّز إمامة المفضول مع وجود مَن هو أفضل منه، «وقال النظّام والجاحظ إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل، ولا يجوز صرفها إلى المفضول»(٣٢٣)؛ وقد يكون لرأى النظّام فى أفضلية الإمام علاقة بما نُسِب إليه من القول بعدم حجِّية القياس والإجماع؛ فإذا كان لا يطمئن إلى حجية القياس والإجماع، فربما يكون اعتماده على عصمة الإمام، كما حكى الشهرستانى؛ ولذلك يوجب النظّام أن يكون الإمام هو الأفضل بين أهل زمانه.

على أن النظّام وقع فى كبار الصحابة فاتهم عمر بالشك يوم الحُديبية، وخطّأه فى أمور أخرى، وكذلك عاب على عثمان الأمور التى أخذت عليه مِنْ ردِّه الحكم بن أمية إلى المدينة، وهو طريد رسول الله، ونَفْيه أبا ذرّ، وهو صديق رسول الله. وقد حكى ابن أبى الحديد أن النظّام طعن فى سيدنا على طعنًا شديدًا، ونسبه للكذب على رسول الله، واتهمه بما يشبه الدجل والخداع، وقد تقدم ذكر ذلك فى ص ٦٢ ـ ٦٣.

ومن العسير أن نستطيع التوفيق بين ما يحكيه ابن أبى الحديد وبين ما يحكيه النوبختى، ولكنى إلى توثيق النوبختى أمْيَل، لأنه أقدم عهدًا؛ وقد يكون بعض ما فى هذا الباب من وضع الشيعة ومن افتراءات المفترين على النظّام.

خاتمة

أثر النظّام:

إنَّ رجلاً كان له من المكانة بين أهل زمانه ما كان للنظّام، لا بد أن يكون له أصحابٌ وتلاميذ كثيرون؛ وقد ذكر لنا أصحابُ الفرق كثيرًا من هؤلاء الأصحاب، فمنهم عليّ الأسواري، وأبو جعفر الإسكافى، والجعفران، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر، ومحمد بن شبيب، وموسى بن عمران، وأحمد بن حايط، وأحمد بن أيوب بن مانوس، وصالح قبه، وأبو عفّان النظّامى، وزرقان والإسكافى(٣٢٤)؛ ويستطيع القارئ أن يرجع إلى آرائهم وما خالفوا فيه أستاذهم فى كتب مؤرخى الفرق والمقالات كالشهرستانى والبغدادى والأشعرى، وفى كتاب الانتصار وغيره؛ وليس فى آرائهم كثير من الابتكار، وقد يمزج بعضهم بين كلام المعتزلة والفلاسفة وغيرهم. ولم يبلغ أحد منهم مبلغ أستاذه فى قوة عقله وجرأته وشخصيته، شأن كثيرين من الأفذاذ.

وممن تأثر بالنظّام من غير شك رجل من الزيدية يُسمَّى القاسم بن إبراهيم الحسنى (المتوفى عام ٢٤٦ هـ)؛ فقد نزع نزعة الاعتزال، وألّف ـ كما قدمنا القول ـ كتابًا فى العدل والتوحيد ونَفْى الجبر والتشبيه؛ وهو من أذكى مفكرى النصف الأول من القرن الثالث؛ وآراؤه متأثرة بالنظّام تأثرًا ظاهرًا، كما تدل على ذلك رسالةٌ له تسمى: الرد على الملحد، وقد أطلعتُ على نسختها الخطية نقلاً عن مكتبة برلين.

ولكن الجاحظ أكبر تلاميذ النظّام وأصحابه؛ وهو وقد أشاد بذكر أستاذه

ووضعه فى مكانة لا تُدانى، وهو يذكره كثيرًا فى كتبه، وخصوصًا كتاب الحيوان؛ ولكن الجاحظ، رغم مقامه فى عالم الفكر والأدب، ورغم مكانته بين المعتزلة، وتصنيفه لهم وذبّه عنهم، لم يبلغ مبلغ أستاذه، فى جراءته، وقوة شخصيته، وكانت تغلب عليه النزعة الأدبية والعلمية الواقعية.

على أننا نجد نزعات النظّام الأساسية تتجلى فى الجاحظ، فهو كثيرًا ما يبنى على آراء أستاذه، كما أشرنا إلى شىء من ذلك فى أثناء هذا البحث؛ ونستطيع أن نزيد هنا أنه يتابع النظّام فى رأيه فى كيفية الإعجاز فى القرآن، فيفصّل معنى الصرفة، ويتابعه فى نقده للحديث وفى رأيه فى الإرادة، وفى دراسة الحيوان على أساس التجربة والمُعاينة؛ وهو لا يخالف النظّام إلا فى مسائل قليلة. ويستطيع القارئ أن يرجع إلى آراء الجاحظ فى كتبه المشهورة وفى كتب مؤرخى علم الكلام، وإلى ما كتبه عنه الأستاذ أحمد أمين فى ضحى الإسلام.

ولا نستطيع فى هذا المقام الإفاضة فى بيان هذا كله، ولا فى بيان ما كان للنظّام من آراء استمرت عند بعض المفكرين من بعده ويكفى أن نعلم أن رجلاً كالباقلانى ينتفع فى كتاب التمهيد بأدلة النظّام فى أكثر من موضع، وأن رجلاً كابن حزم، رغم معارضته للنظّام فى بعض النقط؛ يأخذ بمذهبه فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ، فيكرر عبارة النظّام، ويدلّل على رأيه متحمّسًا؛ وهو كذلك يُقِرُّ النظامَ على ما ذهب إليه من الخلق فى كل وقت، ويطلب الأدلة لإثبات ذلك، كما أنه يتابع النظّام فى أمر النفس وإعجاز القرآن. ولعل تأثر ابن حزم بالنظّام جزءٌ من تأثر أهل الظاهر؛ فقد رأينا مؤرخى علم الأصول يذكرون أن داود الظاهرى أخذ برأى النظّام فى إنكار حجّيّة القياس، ولعله أخذ برأيه فى إنكار حجية الإجماع أيضًا.

وقد بيّنت فيما تقدم أن النظّام كان ممن أحسنوا الدفاع عن الإسلام، وردوا على المخالفين من دهرية، ومنانية، وديصانية، وفلاسفة ردودًا مبتكرة ذات أثر، وأنه كان أكبر مَن نجح فى ذلك. وما أشبه النظّام فى هذه الناحية بالإمام الغزالى، بما قام به من رد على الباطنية والإباحية والنصارى والفلاسفة؛ ولا يبعد أن يكون الغزالى قد عرف ردود النظّام، لأن النظّام كان أسبق من الغزالى

فى الرد على الدهرية والفلاسفة؛ ومن الطريف أن للغزالى دليلاً على إبطال قدم حركة الأفلاك يشبه أكبر الشبه دليلاً للنظّام فى الموضوع نفسه؛ وأكبر ظنى أن الغزالى عرف دليل النظّام وانتفع به؛ ويستطيع القارئ أن يلاحظ صدق ذلك من مقارنة ما جاء فى كتاب الانتصار للخياط (ص ٣٥ ـ ٣٦) وفى كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى (ص ٣١ و٣٢)؛ ونجد أثر ردود النظّام على الثنوية ظاهرًا فى كلام الشهرستانى عنهم فى كتابه نهاية الاقدام، فى القاعدة الثانية.

وقد استمر تأثير النظّام بين المعتزلة طويلاً، كما تدل على ذلك مسائل الخلاف بينهم؛ وظل للنظّام أصحاب يناظرون على مبادئه حتى عصر متأخر، وفى مجالس الملوك. وقد عُنى كثير من المتأخرين مثل فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى ونجم الدين الكاتبى والإيجى والجرجانى والشيرازى ببيان آراء النظّام والرد عليها، مما يدل على أنها ظلت فى أذهان المفكرين زمنًا طويلاً يُعْنون بها تقريرًا ونقدًا.

ولا شك فى أن ظهور النظّام كان حدًا فاصلاً فى تاريخ الاعتزال وفى تاريخ الإسلام؛ فقد أنهج للمعتزلة سبلاً، وفتق لهم أمورًا عمّتهم بها المنفعة وشملتهم بها النعمة، كما يقول الجاحظ؛ وكذلك وجّه النظّام الكلام توجيهًا جديدًا فى مسائله وطريقته، وذلك لإمعانه فى قراءة كتب الفلاسفة، وإلمامه بالثقافات الأجنبية على تنوعها، وبما عُرف عنه من التعمُّق والغوص؛ ولا مراء فى أن النظّام كان صاحب الفضل الأكبر فى التغلب على المحنة التى تعرَّض لها الإسلام فى عصره، حين بدأت الثقافات الأجنبية والمذاهب الدينية والفلسفية المخالفة تغزو عقول المسلمين، وحين بدأت نزعات الموالى الداخلين فى الإسلام تتيقّظ فى نفوسهم؛ فنهض للذبّ عن الدين وكان أحذق مَن تكلّم فى عصره، وأحرز أعظم النجاح فيما نهض له.

والنظّام بإقباله على الفلسفة، وبتحكيمه للعقل فى تفكيره، وبنشره للآراء الفلسفية يعتبر بحق من أوائل المفكرين المتفلسفين فى الإسلام، مما يجعله خليقًا بعناية من يدرس الدين ومن يدرس الفلسفة معًا.

(تمّ بحمد الله)

الهوامش:

(١) S. Horovitz: uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalm, Breslau, 1909.

(٢) هذا ما أدت إليه المصادر اليت كنت أعرفها أيام كتابة هذا البحث؛ ولا بد لى الآن من أن أعدل هذا الرأى بعض التعديل. يذكر الأستاذ بريتزل بحث هوروفتز، ولكنه لا يريد أن يكون للرواقيين تأثير مباشر فى نشوء الفلسفة عند العرب، بل يرى أن ذلك كان من طريق مذهب الديصانية والغنوسطية والمذاهب الثوية على اختلاف أنواعها وبما كان فيها من جمع وتوفيق بين مذهب اليونان، والرواقيون من بينهم، خصوصًا وأنه وجد ما يدل على أثر للرواقيين مع غيرهم حول مدينة الرّها. ولا يرضى الدكتور بينيس عن رأى بريتزل رضاء تامًا؛ انظر كتاب مذهب الذرة ص ٩٨ ـ ٩٩، ص ١٤٣ فما بعدها. ويلاحظ هـ. هـ. شيدر فى مقال له عن «ابن ديصان الرهاوى فى مأثور الكنيسة اليونانية والسريانية» أن بعض نواحى مذهب ابن ديصان تجعلنا نضعه بين الرواقيين؛ انظر H. H. Schaeder: Bardesanesvon Edessa in der Ueberlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, Zeitschrift fur Kirchengeschichte, LI (1932) 21 - 74, S. 50. وينقل فورلانى فى مقال له يُسمّى: «عن رواقية ابن ديصان الرهاوى» عن سرجيوس الرأس عينى (فى مخطوط سريانى له فى شرح المقولات، موجود فى المتحف البريطانى) ملاحظة لسرجيوس يقرر فيها موافقة ابن ديصان السريانى للرواقيين فى تجسيمهم كل شىء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية. ويذكر فورلانى أن سرجيوس عرف رأى الرواقيين من شراح أرسطو وأن إلحاقه ابن ديصان بهم فيما كانوا يذهبون إليه يدل على أنه كان يعرف رأى الديصانية؛ انظر: G. Furlani, Sur le Stoicisme de Bardesane d'Edesse, Archiv Orientalni, Bd. 9 (1937), S. 347 - 352. على أننا نعرف من تاريخ الفرق فى بلاد الإسلام أن الديصانية كانوا منتشرين بين المسلمين فى العراق، وأنه كانت بينهم وبين النظّام مناظرات، وأن هذا، بحسب ما تدل عليه أقدم المصادر، كان يذهب إلى ما يجده سرجيوس مشتركًا بين الرواقيين وبين ابن ديصان. وإذن فإن تأثير الفلسفة الرواقية فى آراء المتكلمين الفلسفية من هذا الطريق ممكن على الجملة؛ لكن ينبغى ألا نسرف فى تطبيق ذلك، لعدم وجود مصادر ومعلومات أدق، ولأن فلسفة الرواقيين لم تكن وحدها بين العرب. وإن دراسة العوامل التى أدت إلى نشوء الفكر الإسلامى من حيث البواعث والمادة فى ذلك لا تزال من أهم ما يجب أن تتجه إليه جهود الباحثين.

(٣) ومن أحسن ما يُذكر فى هذا الباب ما قاله الغزالى مدافعًا عن نفسه أمام مَن اتهمه بالأخذ من كلام الأوائل؛ يقول الغزالى: «ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة فى تصانيفنا فى أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم فى العلوم سرائرهم، ولم تتفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولّدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر؛ وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية؛ وأكثرها موجود معناها فى كتب الصوفية» (المنقذ من الضلال ص ١٣ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ).

(٤) قارن فى هذا Heinrich Ritter: uber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie und besonders uber die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker, Gottingen, 1844, S. 16; وارجع إلى كتاب مذهب الذرة ص ٢٠ ومقال بريتزل ص ١٣١ من نفس الكتاب.

(٥) مقالات الإسلاميين ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٦) ملل ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٧) سأزيد هذا تفصيلاً فى الكتاب الذى أعده فى تاريخ الفلسفة الإسلامية.

(٨) ملل ص ٢١ و٣٢ و٣٤.

(٩ ـ ١٠) مقالات ص ٤٨٣ ـ ٤٨٥.

(١١ ـ ١٢ ـ ١٣) مقالات ص ٤٨٤ ـ ٤٨٦، ونهاية الإقدام ص ١٨٠؛ على أن الجهمية سبقوا المعتزلة فى القول بنفى الصفات؛ وجهم بن صفوان أصله من ترمذ، وقتل فى آخر ملك بنى أمية، وكان بينه وبين تلاميذ واصل بن عطاء مناظرات، وكان بينه وبين السمنية مناظرات أيضًا ـ وقد ذكره أحمد بن حنبل فى الرد على الجمهمية، والعسكرى فى كتاب الأوائل، وابن المرتضى فى ذكر المعتزلة.

(١٤) مقالات ١٦٦ ـ ١٦٧ ـ ١٧٨ و١٨٧ ـ ١٨٨ و١٨٩ و٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(١٥) تأليف سيد مرتضى بن داعى حسنى رازى، طبع طهران بالفارسية، عام ١٣١٢ هـ ص ٥٥.

(١٦) ملل ص ٣٤ ـ ٣٥ و٣٦، والمقالات ص ١٨٩ ـ ١٩٠ و٣٦٩ و٥١٠.

(١٧) مقالات ص ٥٠٩.

(١٨) طبعة استامبول ص ٢٨٩.

(١٩) مخطوط رقم ١٢٥٤ بباريس ص ١٧٩ و.

(٢٠) المجموع من المحيط بالتكليف، مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية ص ٥٨ و.

(٢١) ملل ص ٣٨، مقالات ص ١٩٠ ـ ١٩١ و٥٠٩ ـ ٥١٠.

(٢٢) نفس المصدر.

(٢٣) مقالات ص ٣٦٥.

(٢٤) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٣١ ـ ٣٢ طبعة ١٩٣٦.

(٢٥) نفس المصدر المذكور له ص ٨٥ و٩٣ و١٥٨.

(٢٦) Kalam, S. 31.

(٢٧) Systeme, S. 199.

(٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠) ملل ص ٢٩ و٣٦ و٤٠ و٤١.

(٣١) Kalam, S. 27 - 28.

(٣٢) Systeme, S. 266.

(٣٣) أصول الدين للبغدادى ص ٣٦.

(٣٤) الملل ص ٣١، وشرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة جـ ٢ ص ٤٢٨.

(٣٥) تحقيق ما للهند من مقولة، ص ٢٤، ٥١.

(٣٦) فمثلاً نجد أن كارنيادس (Karneades) كان يقول إن الله لا يمكن أن يكون خاضعًا لقانون الأخلاق؛ لأنه يكون إذن أقوى من الله؛ على حين أن الرواقيين كانوا يرون أن الله لا يكون فوق الناموس (νομος). ويقول سنكا (Seneca) إن الله إذا وضع نظامًا للأشياء فإنه يطيعه دائمًا. انظر فى هذا S. van den Bergh: Die Epitome der metaphysik des Averroes, Leiden, 1924, S. 272.

(٣٧) يقول فون كريمر Alfred von Kremer: Idéen, Leipzig, 1868, S. 31 إن من الظواهر العجيبة أن تنشأ فكرة نبيلة مثل فكرة العدل الإلهى ورعاية مصالح العباد فى بلاد آسيا القديمة، حيث كانت القوة الغاشمة تحل محل الحق. وهو بعد أن ذكر رأى النظّام فى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم وفى صدق الوعد والوعيد يقول إن مذهبه يوجب أن يكون القانون الخلقى منطبقًا على الله. ويقول مكدونالد فى هذه المسألة عينها (Macdonald, theolagy, P. 141.) إن الذات الإلهية يزول سلطانها أمام قانون العدل

المطلق. ويقول ماينتز (Ernst Mainz, Mutazilitische Ethik, Der Islam, April 1985) إن النظّام، مَثَله مثل الرواقيين، لم يفرق بين قانون الطبيعة والقانون الخلقى، فكل شىء خاضع لهذا القانون الأخير، بل إن الله لا يقدر على أن يفعل بالعباد إلا ما فيه صلاحهم، ويجب عليه فى الآخرة أن يثيب كلا ويعاقبه بحسب عمله، ويستنتج ماينتز من كلام النظّام أن هذا يوحّد بين القانون الخلقى والإرادة الإلهية.

(٣٨) مقالات ص ٥٥٥.

(٣٩) ملل ص ٣٧.

(٤٠) الفرق بين الفرق ص ١١٦.

(٤١) الفصل جـ ٢ ص ١٣٩.

(٤٢) عيون التواريخ ص ٦٧ ظ.

(٤٣) ملل ص ٣٧.

(٤٤) طبعة القاهرة عام ١٣٢٣ هـ ص ١٣٠.

(٤٥) كتاب الصحائف الإلهية للسمرقندى، وشرح الصحائف لأبى العلاء الاسفراينى، وهما مخطوط واحد رقم ١٢٤٧ بالمكتبة الأهلية بباريس؛ ارجع أيضًا إلى مفصل المحصل، وهو المخطوط المتقدم الذكر ص ١٩١ ظ.

(٤٦) البرهان فى عقائد أهل الإيمان، مخطوط رقم ٣٢١ بالمكتبة التيمورية ص ٣٩.

(٤٧) مخطوط رقم ١٢٥٢ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ٣٢ ظ.

(٤٨) ملل ص ٣٧؛ والفرق ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٤٩) مقالات ص ٥٧٦.

(٥٠ ـ ٥١ ـ ٥٢ ـ ٥٣) الانتصار ص ١٧ و١٨ و٢١ و٢٣ ـ ٢٥ و٢٦ و٢٧ و٤٤ و٤٩.

(٥٤) محصل ص ١٣٠، وشرح الصحائف ص ١٢٦ ظ، والفرق ١١٦ ـ ١١٧، والملل ص ٣٧.

(٥٥) الانتصار ص ٤٣ و٤٩.

(٥٦ ـ ٥٧) المقالات ص ٢٥١ و٢٥٢ و٢٥٣.

(٥٨) المقالات ص ٢٥١ و٢٥٢ و٢٥٣.

(٥٩) كتاب الفرق بين الفرق ص ١١٦؛ تبصرة العوامّ فى معرفة مقالات الأنام ص ٤٨.

(٦٠) الملل ص ٣٨.

(٦١) Kalam, S. 31 - 32

(٦٢) كتاب الانتصار ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٦٣) نفس المصدر ص ٤٤.

(٦٤) المواقف طبعة القسطنطينية ص ٤٦٦.

(٦٥) الانتصار ص ٤٦.

(٦٦) على أن هذا الدليل يشبه دليلاً يذكره يعقوب الرهاوى Job of Edessa، فى كتابه السريانى المسمّى كتاب الذخائر Book of Treasures (ص ١٥ ـ ١٦)، على وجود الله. عاش يعقوب فى النصف الثانى من القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث بعد الهجرة، أى بين عامى ٧٦٠ و٨٣٥ م تقريبًا، وكان فى العراق. أما كتاب الذخائر فهو يشبه أن يكون مجملاً لفروع العلم الطبيعى والفلسفة فى ذلك العصر، ويحوى بعض المسائل التى كان يتعرّض لها متكلمو الإسلام. ومما يزيد أهمية هذا الكتاب أن مؤلفه يشير (ص ١٥٣ ـ ١٥٦) إلى رأى بعض الفلاسفة المحدثين القائلين بأن الألوان والروائح والطعوم والأصوات أجسام وليست

أعـراضًا، ويذكـر أنـه، فى أثناء تـأليف كـتـابه، لقى رئيس هذه الضـلالة وناظره وأبطل أدلتـه. هذا القـول المنسـوب للفـلاسـفـة المحدثين هو قـول هشام بن الحكم والنظّام؛ وكذلك يشبه بعض ما يحكيه المؤلف ويعارضـه من آراء، أقوالاً معـروفة للنظّام ومسـائل عالجها مثل تكثّر الأصول التى تنشأ عنها الأجسام ومثل الكمون وغير ذلك. وقد كان تأليف هذا الكتاب ببغداد حوالى العصر الذى نبغ فيه النظّام وغيره من كبار متكلمى المعتزلة. ولا شك أن دراسـة «كتاب الذخائر» دراسة عميقة مع مقـارنة ذلك بما تعطيه لنا المصادر العربية القديمة من آراء متكلمى ذلك العهد موضوع جدير بالعناية. وقد نشر كتاب الذخائر بالسريانية مع ترجمة إنجليزية ا. منجانا A. Minganaكمبردج ١٩٣٥.

(٦٧) كتاب الانتصار ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٦٨) مقالات الإسلاميين ص ٣٣١؛ والملل ص ٣٨؛ والفرق بين الفرق ص ١١٧.

(٦٩) المقالات ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٧٠) الفـصل جـ ٥ ص ٤١؛ ٤٧. ويبـيّن ابن حـزم حـجـج كل من هذين الفـريقـين المـتـضـادين فى أمـر حـقـيـقـة الإنسان، ويذكـر أن كلاً منهمـا استند إلى القـرآن فى إثبات رأيه، فليرجع القـارئ إلى ذلك، وهذا يؤيد ما أشرت إليه فيما تقدم من أثر القرآن فى التفكير الفلسفى الإسلامى، وهو أثر ينبغى ألا نغفله أو ننساه.

(٧١) المقالات ص ٣٣٠.

(٧٢ ـ ٧٣ ـ ٧٤) المقالات ص ٣٣١، ٣٢٩؛ ٣٣١ ـ ٣٣٢ على التوالى؛ قارن فصل جـ ٥ ص ٤٧.

(٧٥) Kalam, S. 13.

(٧٦) كتاب الحيوان جـ ٧ ص ٦١.

(٧٧) كتاب الحيوان جـ ٧ ص ٦١.

(٧٨) يرى بريـتـزل فى بحثه عن مذهب الجوهر الفـرد عند المسلمين الأولين، وهو البحث الذى ألحقت ترجمته بكتاب مذهب الذرّة عند المسلمين للدكتور س. بينيس، أن قول النظّام إن الروح جزء واحد هو ما يقصده الغنوسطيـون من الأيون (Aon)، وهو أحد الأجـزاء الصغرى التى تنبثق عن الله؛ وأغلب ظنى أن المقصود بأن الروح «جزء واحد» هو أنها جنس واحد، بدليل قوله بعد ذلك مباشرة: «غير مختلف ولا متضادّ»؛ وإلا فإن الروح عند النظّام بحسب المصادر الكثيرة جسم لطيف، وهى تشابك أجزاء البدن؛ ومن المؤلفين مَن يحكى عنه أن الروح أجزاء سارية فى البدن. والقول بأن الإنسان جزء لا يتجزأ هو مذهب معمَّر؛ والقول بأن الروح جزء واحد يخالف مذهب النظّام؛ فهو ينكر الجـزء الذى لا يتجزأ، ويعتبر الروح جسمًا يداخل البدن كله، ولعل العبارة تحريف لعبارة: وهى جنس واحد أو «وهى جوهر واحد»، والنظّام يعتبر الأرواح والصور من جملة الجواهر (المقالات ص ٣٠٩)؛ راجع تفصيل رأى بريتزل ورد بينيس عليه فى ص ٩٨ ـ ٩٩، ١٤٦ من كتاب مذهب الذرة.

(٧٩) راجع كتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسى، وهو ينسب لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى المتوفى عام ٣٢٢ هـ، نشره كليمان هوار بباريس عام ١٩٠١، جـ ٢ ص ١٢١، تجد رأى النظّام فى الروح وحقيقة الإنسـان المكلف المـثـاب المـعـاقب؛ وثمّ مناظرة هـامـة جـرت بين النظّام وهشام بن الحكم حـول الروح والإدراك (نفس المصدر ص ١٢٣ ـ ١٢٤).

(٨٠) المواقف طبعة استانبول، ص ٤٥٩.

(٨١) تلخيص المحصل، ص ٢٥، والظاهر أن الكاتبى يخلط حين يقول (مفصل المحصل مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٠ ظ): «وبعضهم قالوا إنها أجسام لطيفة نورانية سارية فى هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد فى الورد، وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب، من شأنه حفظ هذا الهيكل وصيانته عن

أن يتطرق إليه الفساد ما دام ساريًا فيه؛ فإذا فارقه استعد للعفونة والفساد؛ وهو مذهب الإمام الجوينى مع طائفة من القدماء؛ وبعضهم قال: هو جزء لا يتجزأ فى القلب، وهو مذهب إبراهيم النظّام وابن الراوندى» ويقول الإيجى والطوسى والسمرقندى (الصحائف مخطوط باريس ص ٢٠ و) إن القول بالجزء الذى لا يتجزأ فى القلب مذهب ابن الراوندى، ويقول الأشعرى فى المقالات ص (٣٢٢) إن ابن الراوندى كان يقول إن الإنسان هو فى القلب وهو غير الروح؛ ويظهر أن الرازى والطوسى والإيجى تأثروا بما حكاه الشهرستانى من أن النظّام قال إن الروح جسم لطيف مشابك للقلب بأجزائه فاعتبروا الروح عند النظّام أجزاء لطيفة سارية فى البدن.

(٨٢) الملل ص ٣٨، المقالات ص ٢٢٩، ٣٣١، ٢٣٣.

(٨٣) المقالات ص ٣٣١، ٣٣٩، ٤٠٤.

(٨٤) الفرق ص ١١٩، الملل ص ٣٨، المقالات ص ٢٢٩.

(٨٥) Kalam, S. 11.

(٨٦) المقالات ص ٢٢٩، ٣٣٤، ٤٨٧.

(٨٧) Systeme, 212 - 218.

(٨٨) ويقول ابن حزم (الفصل جـ ٥ ص ٥٧) إن الروح عند أرسطو جسم غير كدر.

(٨٩) Horten, Indische Gedanken in der islamischen Philosophie, Vierteljahrsschr ift fur wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. S. 321.

(٩٠) «والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء» (تلخيص المحصل للطوسى ص ٢٥)، «ومنهم مَن جعله الأخلاط الأربعة أو الدم خاصة؛ ومنهم مَن جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط» (محصل ص ١٦٤).

(٩١) تقدم للنظّام رد على مَن قال إن النفس هى المزاج.

(٩٢) H. H. Schaeder: Zur Deutung der islamischen Mystik, Orientalistische Lteraturzeiturg, 1927, S. 834 - 849.

(٩٣) Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900, P. 25.

(٩٤) المقالات ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٩٥) الانتصار ص ٣١، المقالات ص ٣٤٧.

(٩٦) أصول الدين للبغدادى ص ١٠.

(٩٧) Horten, Probleme, S. 206.

(٩٨) المقالات ص ٣٨٤.

(٩٩) أصول الدين ص ١٦، الفرق ص ١٢٥ ـ ١٣٦.

(١٠٠) انظر F. Ueberweg: Grundriss der Gesch. d. Philosophie, I, S. 447, Berlin, 1926.

(١٠١) المحصل ص ٧٧ ـ ٧٨.

(١٠٢) الصحائف، مخطوط باريس رقم ١٢٤٧ ص ٢٠ و.

(١٠٣) مفصل المحصل مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ٩٨ ظ.

(١٠٤) قارن المقالات ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦، الانتصار ص ٥٠.

(١٠٥) نهاية الأقدام ص ٣١٨.

(١٠٦) قارن المقالات ص ٤٢٥ و٣٢٧.

(١٠٧) الملل ص ٣٨، الفرق ص ١٢١ ـ ١٢٢، المقالات ٣٤٦ و٤٠٣؛ وينسب لجالينوس أنه كان يقول إن كل فعل

للعقل فهو حركة؛ انظر كتاب مذهب الذرة ص ٧٣.

(١٠٨) Kalam, S. 16.

(١٠٩) المقالات ص ٣٤٧ و٤١٤.

(١١٠) Horten, Indische Gedanken, S. 319.

(١١١) المقالات ص ٣٤٦ و٣٤٧.

(١١٢) الفرق ص ١٢٠، الحيوان جـ ٥ ص ٢٠.

(١١٣) الفرق ص ١١٩ و١٢٠، والانتصار ص ٢٨ و٣٦، المقالات ٣٠٩، تبصرة العوام ص ٤٨.

(١١٤) المقالات ص ٣٥١.

(١١٥) الفرق ص ١٢١ ـ ١٢٢؛ وانظر أيضًا أصول الدين ص ٤٧ ـ ٤٨؛ وقد أخذ البغدادى هذا القول عن ابن الراوندى.

(١١٦) شرح المواقف ص ٦٢١.

(١١٧) المقالات ص ٤٠٣.

(١١٨) نفس المصدر ص ٤٠٤.

(١١٩) الملل ص ٣٨.

(١٢٠) المقالات ص ٤٠٩، ومن العجب أن البعض يربط التولد بالكمون، جاء فى كتاب العقائد الماتريدية (مخطوط رقم ١٤٧ عقائد بالمكتبة السمورية ص ٩) «ثم المتولدات مخلوقة لله تعالى، لأنه عبارة عن ظهور الكمون، فاستحال أن يكون الفعل ظرفًا لكمون غيره، ولأن العبد لا قدرة له على الامتناع من المضى فى السهم بعد الرمى، وإن كان قادرًا لقدر عليه؛ وقالت القدرية هذه كلها مخلوقات للعباد بخلقهم أسبابها».

(١٢١) المقالات ص ٤٠٠ ـ ٤١٢.

(١٢٢) نفس المصدر ص ٤١٤.

(١٢٣) نفس المصدر ص ٤٠١.

(١٢٤) مقالات الإسلاميين ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(١٢٥) نفس المصدر ص ٤٠٠ ـ ٤١٢.

(١٢٦) نفس المصدر ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(١٢٧) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٥٨ ـ ٦١، ١٤٥.

(١٢٨) كتاب الحيوان جـ ٥ ص ١٢ ـ ١٣.

(١٢٩) الانتصار ص ٣٢ ـ ٣٥.

(١٣٠) نفس المصدر ص ٥٢.

(١٣١) المقالات ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥. على أن النظّام إذا كان قد قال بأن للحركة أولاً فإنه لم يقل بوجوب آخر لها، ويؤخذ من كتاب الانتصار (ص ١٣ ـ ١٤) أن النظّام رد على أبى الهذيل فيما ذهب إليه من وجوب انتهاء حركة العالم وورود السكون عليه؛ لأن أبا الهذيل كان يظن أن استمرار الحركة إلى غير نهاية يتعارض مع القول بقدم الخالق وبقائه؛ ولكن الكشى (معرفة أخبار الرجال طبعة بمباى ١٣١٧ هـ ص ١٧٧ و١٧٨) يقول إن هشام بن الحكم ناظر النظّام فى بقاء أهل الجنة وإن النظّام كان يقول باستحالة بقائهم بقاء الأبد، وإلا كان بقاؤهم كبقاء الله، وإنهم يدركون الخمول؛ ومع أن النظّام ناظر هشامًا فى مسائل كثيرة، فإما أن يكون الراوى قد أخطأ ونسب القول بورود الكون والخمول على أهل الجنة للنظّام، وهو ينسب

لأبى الهذيل عند جميع مؤرخى المقالات، وإما أن النظّام كان يقول بذلك فى أوائل حياته قبل أن يصبح له مذهب مستقل وأيام كان لا يزال تلميذًا لأبى الهذيل ومتأثرًا به.

(١٣٢) كتاب الانتصار ص ٣٢ و٤٦ و٤٨.

(١٣٣) المقالات ص ٣٠٩، ٤٠٤؛ والفرق ص ١٢٢.

(١٣٤) الملل ص ٣٨.

(١٣٥) قارن الصل لابن حزم جـ ٥ ص ٤٢.

(١٣٦) قارن ما يقول هوروفتز Kalam, S. 11.

(١٣٧) الفرق ص ١١٤.

(١٣٨) الملل ص ٣٩.

(١٣٩) المقالات ص ٤٤.

(١٤٠ ـ ١٤١ ـ ١٤٢) انظر المقالات ص ٣٠١ ـ ٣٠٥؛ وتجد للجسم تعاريف أخرى غير هذه.

(١٤٣) المقالات ص ٣٠٤، الانتصار ص ٣٢ و٤٦ و٤٨.

(١٤٤) الانتصار ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٤٥) نفس المصدر ص ٤٠، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٩.

(١٤٦) قارن أيضًا ما جاء عن مذاهب الديصانية فى مقالات الإسلاميين ص ٣٠٨ و٣٣٢ و٣٣٨.

(١٤٧) Kalam, S. 30 - 21.

(١٤٨) فيما يتعلق بالأعراض عند المعتزلة انظر كتاب مذهب الذرة للدكتور بينيس ص ١٧ فما يليها.

(١٤٩) المقالات ص ٣٦٩.

(١٥٠) نفس المصدر ص ٣٥٨؛ وقارن هورتن (Probleme, S. 99.)، وذلك نقلاً عن «البحر الزخّار» لابن المرتضى.

(١٥١) المقالات ص ٣٦٩.

(١٥٢) نفى المصدر ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(١٥٣) شرح المواقف ص ١٩٩ و٢٠١.

(١٥٤) مقالات ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(١٥٥) Kalam, S. 10 - 11.

(١٥٦) Horten: Indische Gedanken S. 314 f.

(١٥٧) مقالات الإسلاميين ص ٣١٤.

(١٥٨) راجع الفصل لابن حزم جـ ٥ ص ٥٩ و٦٢؛ وكتاب مذهب الذرة ص ١٣ ومقدمة هذا الكتاب نفسه؛ وقد بيّن الأستاذ ماكدونالد (Macddonald) فى بحثه المسمى Continuous recreation and atomic time in muslim scholastic theology, Isis 1927 p. 326 - 344. أن الإسلاميين ثلاثة مذاهب فى كيفية خلق العالم: أولها المذهب القرآنى؛ وأساسه أن الله خلق السموات والأرض وما بينها، وهو يعنى بهما ويحفظ وجودهما؛ والقرآن يعول على تنبيه الإنسان إلى قدرة الله وحكمته وإرادته ليشعر بضعفه وافتقاره إلى الخالق؛ وثانيها مذهب الفلاسفة، وهو مذهب أرسطو فى الثوب الأفلاطونى الجديد، وأساسه القول بالصدور، لا بالخلق الإرادى؛ وثالثها مذهب أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ، وهم يقسمون الأشياء والمكان والزمان إلى أجزاء لا تتجزأ، ويقولون إن الله خلق الأشياء أجزاء منفردة، ثم ألّف بينها؛ وهو يخلق العالم كل لحظة.

(١٥٩) نفس المصدر ص ١٠ ـ ١١.

(١٦٠) عيون التواريخ ص ٦٨ و.

(١٦١) المقالات ص ٣١٨.

(١٦٢) الانتصار ص ٣٢ و٣٤.

(١٦٣) نفس المصدر ص ٣٣ و٣٤ و٥٥.

(١٦٤ ـ ١٦٥) مقالات الإسلاميين ص ٣٠٤ و٣١٨.

(١٦٦) الفرق ص ١١٣ و١٢٣.

(١٦٧) أصول الدين ص ٥٦.

(١٦٨) الفصل ٥ ج ص ٥٨.

(١٦٩) الملل ص ٣٨.

(١٧٠) النجاة طبعة القاهرة عام ١٣٣١ ص ١٦٥.

(١٧١) الإشارات طبعة ليدن ص ٩٠ ـ ٩٢.

(١٧٢) المباحث المشرقية، مخطوط برلين or. Quarto ص ٢٤٥ و ـ ظ.

(١٧٣) شرح الإشارات، مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ٥ و.

(١٧٤) مفصل المحصل، مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ٢٤٥ و ـ ظ.

(١٧٥) كتاب المواقف، ط. استانبول ص ٣٥٦.

(١٧٦) الأسفار الأربعة جـ ١ ص ٤٣٦ من طبعة طهران، ١٢٨٢ هـ.

(١٧٧) مذهب الذرة ص ١٢ ـ ١٣ هامش.

(١٧٨) انظر الكلام عن الطفرة فيما يلى، وتأكيد النظّام وجوب انقسام الجسم إلى ما لا نهاية له، سواء أكان كبيرًا أم صغيرًا.

(١٧٩) مقالات ص ٣١٥ و٣١٦.

(١٨٠) فرق ص ١١٤.

(١٨١) ملل ص ٣٨.

(١٨٢) نفس المصدر ص ١٨.

(١٨٣) فرق ص ١٢٣.

(١٨٤) هذا الدليل يذكر لأبى الهذيل العلاف، كما يؤخذ من كتاب الانتصار للخياط (ص ١٠)؛ ولكن يغلب أن البغدادى أخذه عن الأشعرى، فهو يقول فى «رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام» (طبعة حيدر أباد ١٣٢٣ هـ ص ٦ و٧): «وأما الأصل بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم، فـقـوله عـز وجل: وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين؛ ومحال إحصاء ما لا نهاية له»؛ بل يحاول الأشعرى أن يستعين بنصوص الحديث على وجوب الانتهاء فى القسمة إلى شىء لا ينقسم، فيقول: «وأمّا ما يتكلم به المتكلمون من آن للحدوث أولاً، وردّهم على الدهرية أنه لا حركة إلا وقبلها حركة.... والكلام على مَن قال: ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية، فقد وجدنا أصل ذلك فى سنة رسول الله ﷺ حين قال: لا عدوى ولا طيرة: فقال أعرابى: فما الإبل، كأنها الظباء، تدخل فى الإبل الجربى، فتجرب؟! فقال النبى ﷺ: فمن أعدى الأول؟ فسكت الأعرابى، لما أفهمه بالحجة المعقولة».

(١٨٥) أصول الدين ص ٣٦.

(١٨٦) الفصل جـ ٥ ص ٦٢.

(١٨٧) الانتصار ص ٣٢.

(١٨٨) الفرق بين الفرق ص ١٢٤.

(١٨٩) ذكر صدر الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة (جـ ١ ص ٤٣٥) «ونقل فى التاريخ أنه وقعت مناظرة فى مجلس الصاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهى الأجزاء وأصحاب النظّام القائل بعدم تناهيها كما مرّ ذكره، فألزم أصحابُ التناهى أصحاب النظّام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية فى الجسم الا تقطع مسافة محدودة إلا فى زمان غير متناه، لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيّزه ودخوله فى حيّز جزء آخر، وانتقال جزء غيره إلى حيّزه؛ فإذا كانت الأجزاء غير متناهية، كان زمان القطع غير متناه، فارتكبوا فى الجواب القول بالطفرة؛ ثم الزموهم أيضًا أن كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه، فالتزموا تداخل الأجزاء؛ ثم إن أصحاب النظّام الزموا أصحاب تناهى الأجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءًا واحدًا لكون القريب أبطأ من البعيد، والتزموا أن البطىء يسكن فى بعض أزمنة حركة السريع، ولا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض؛ وشنّعت كل طائفة على الأخرى واستمر التشنيع عليهما بالطفر والتفكيك.

(١٩٠) مقالات ص ٣٢١.

(١٩١) فرق ص ١١٣ ـ و١٢٤.

(١٩٢) ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(١٩٣) التبصير فى الدين مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٨٢.

(١٩٤) ملل ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١٩٥) تجد هذا المثال أوضح وأوفى بيانًا فى مفصل المحصل لنجم الدين الكاتبى مخطوط باريس.

(١٩٦) الفصل جـ ٥ ص ٣٥.

(١٩٧) مقالات الإسلاميين ص ٣٢٤ ـ ٣٤٧.

(١٩٨) الملل ص ٣٧ والفرق بين الفرق ص ١٢١.

(١٩٩) المقالات ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢٠٠) المقالات ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢٠١) المقالات ٤٠٣ ـ ٤٠٤ و٣٥١.

(٢٠٢) مقالات ٣٥٤.

(٢٠٣) ملل ٣٨.

(٢٠٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٣ و٢٢٦ و٢٢٧؛ الانتصار ص ٧٤ و٨٣ و٨٨ و٩٥؛ كتاب الحيوان جـ ٤ ص ٣٢ و٣٩ و٤٩ و١٠٤؛ جـ ٥ ص ٧٨ و١٢٢ و١٢٥ و١٥٩؛ جـ ٦ ص ٩ جـ ٧ ص ٣٧؛ ورسالة التربيع والتدوير ص ٢٢٢ و٢٢٥؛ وحجج النبوة ص ١٢٤ و١٤٧؛ ورسالة الإمامة ص ٢٠٢؛ ورسالة بنى أمية ص ٢٩٣.

(٢٠٥) فصل جـ ٥ ص ٣٦.

(٢٠٦) رسالة الحدود ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات طبع القسطنطينية عام ١٢٩٨ هـ ص ٦٥.

(٢٠٧) طوالع الأنوار طبعة مصر ص ٢٨.

(٢٠٨) تلخيص المحصل طبعة مصر سنة ١٣٢٣ هـ ص ٦٥. قارن ص ٦٥ ـ ٦٦ و٩٦.

(٢٠٩) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مخطوط برلين GLASER 230 ص ٣٢ ظ؛ وذكـر ذلك

شْرَيْنَرْ Martin Schreiner: فى بحثه Studien uber Jeschua ben Jehuda, Berlin, 1900, S. 44.

(٢١٠) جـ ٢ ص ٩٥٧، ص ١٣٤٦ ـ ١٣٤٧ طبعة كلكتا ١٨٦٢ م.

(٢١١) شرح المواقف طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ص ٢٤١ ـ ٢٥٣.

(٢١٢) الحيوان جـ ٥ ص ١٥؛ والانتصار ص ٣٧ ـ ٣٨ و٣٩ ـ ٤٠ و٤٤ ـ ٤٥.

(٢١٣) جاء فى كتاب المسائل: «مسألة فى علة سكون الأرض: ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأرض يجوز أن يُقال فيها إنها سكنت، لأن الله تعالى أسكنها حالاً بعد حال، ويجوز أن يُقال إن النصف التحتانى منها يختص باعتماد صُعُدًا والنصف الفوقانى يختص باعتماد سُفْلا، وتكافأ الاعتمادان، ولذلك وقفت» (M. Schreiner, Studien.., S. 52)؛ وانظر أيضًا مواطن كثيرة من كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، نشرة بيرام (Biram) بليدن؛ وانظر التمهيد للباقلانى، مخطوط باريس، رقم ٦٠٩٠ ص ١١ و؛ وأيضًا مجموع ابن متّويه من كتاب المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار، مخطوط رقم ٢٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٥١.

(٢١٤) كتاب المواقف ص ٢١٦ ـ ٢٢٤.

(٢١٥) قارن أيضًا الأشعرى، مقالات ص ٣٢٥، ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ والبحر الزخار ص ٢٧.

(٢١٦) ويستعمل القاسم بن إبراهيم الحدَث مرادفًا للكون، وقد توفى القاسم عام ٢٤٦ هـ، انظر ص ١٤٩ مما يلى. ونجد فى عناوين رسائل الكندى فى الفلسفة الطبيعية انه يستعمل لفظ الكون بمعنى الوجود والحدوث.

(٢١٧) المباحث المشرقية جـ ١ ص ٤٥٢ من طبعة حيدر أباد عام ١٣٤٣ هـ.

(٢١٨) مخطوط رقم ٢٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ١٩.

(٢١٩) مقالات ص ٣٢١.

(٢٢٠) الفصل جـ ٥ ص ٣٦.

(٢٢١) M. Schreiner, Studien..., S. 43.

(٢٢٢) Kalam, S. 18 - 19.

(٢٢٣) ويجوز اجتماع اعتمادين مختلفين فى محل واحد، وأحدهما لازم والآخر مجتلب.

(٢٢٤) ملل ص ٣٩.

(٢٢٥) الفرق بين الفرق ص ١٢٧.

(٢٢٦) كتاب الانتصار ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢٢٧) مقالات الإسلاميين ص ٤٠٤.

(٢٢٨) كتاب الانتصار ص ٥٢.

(٢٢٩) Kalam, S. 21 - 24.

(٢٣٠) ملل ص ٢٥٧.

(٢٣١) Max Horten, Die Lehre vom Kumun bei Nazzam, ZDMG. 1909, 774 ff.

(٢٣٢) مقالات ص ٣٢٩.

(٢٣٣) الفصل جـ ٥ ص ٣٩.

(٢٣٤) المقالات ص ٣٢٩.

(٢٣٥) الحيوان جـ ٥ ص ١ ـ ٣١.

(٢٣٦) انظر كتاب المسائل لأبى رشيد النيسابورى.

(٢٣٧) انظر كتاب مذهب الذرة ص ٩٧.

(٢٣٨) الحيوان جـ ٥ ص ٤، ٢٨.

(٢٣٩) الحيوان جـ ٥ ص ٢ ـ ٣ وص ٧.

(٢٤٠) حيوان ص ٨؛ وتجد أمثلة أخرى فى ص ٨ و٩.

(٢٤١) نفس المصدر ص ٢٩.

(٢٤٢) نفس المصدر ص ١٩.

(٢٤٣) الحيوان جـ ٥ ص ٢.

(٢٤٤) بل نجد بعض المؤلفين يذكر حجة من القرآن لمن قال إن الله خلق الأشياء كلها دفعة واحدة. يقول النسفى فى بحر الكلام، وهو المخطوط المتقدم الذكر (ص ٢٦): «قال أهل الباطل إن الله تعالى خلق الأشياء كلها، ولم يبق شىء غير مخلوق حتى يخلقه الآن، وكل ما كان مخلوقًا فرغ منه حتى إن الثمار فى الأشجار مخلوقة، إلا أنها غير ظاهرة ونحن لا نراها، وهى فى الحقيقة مخلوقة، احتجوا بقوله تعالى: «وهو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا».

(٢٤٥) حيوان جـ ٥ ص ٣٢.

(٢٤٦) الحيوان جـ ٥ ص ٤.

(٢٤٧) نفس المصدر ص ٤ ـ ٥.

(٢٤٨) نفس المصدر ص ٧.

(٢٤٩) الحيوان جـ ٥ ص ١٩.

(٢٥٠) نشره وترجمه ميكائيل أنجلو جويدى، رومه، ١٩٢٨، ص ٤٥.

(٢٥١) هى تقع بين ص ٥٨ ظ و٦٢ ظ من مخطوط Glaser 101.

(٢٥٢) قارن مقالات الإسلاميين ص ٣٢٩.

(٢٥٣) Schreiner, Studien, S. 5.

(٢٥٤) مختار رسائل جابر بن حيان، طبعه پ. كراوس، مصر ١٣٥٤ هـ ص ٢ ـ ٣.

(٢٥٥) نفس المصدر ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢٥٦) فرق ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢٥٧) شرح المواقف ص ٦٢٢.

(٢٥٨) كتاب الروح لشمس الدين أبى عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية الحنبلى الدمشقى المتوفى عام ٧٥١، طبعة حيدر أباد عام ١٣٢٤ هـ ص ١٤٥ ـ ١٤٦؛ وقارن ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢٥٩) كتاب الروح ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢٦٠) كتاب الحيوان جـ ٤ ص ٥.

(٢٦١) Robin, La pensee grecque, Paris, 1928, 417 - 418.

(٢٦٢) الانتصار ص ٥٢.

(٢٦٣) الحيوان جـ ٥ ص ٣ ـ ٤.

(٢٦٤) مقالات ص ٣٢٧.

(٢٦٥) نفس المصدر.

(٢٦٦) نفس المصدر ص ٣٢٨.

(٢٦٧) طبعة مصر ص ٩٤.

(٢٦٨) مقالات ص ٢٤٧.

(٢٦٩) مقالات ص ٢٤٧.

(٢٧٠) مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٣٠ ص و؛ والفصل جـ ٥ ص ٢٨.

(٢٧١) Horten, Kumun, ZDMG., 1909, S. 784 - 5.

(٢٧٢) حيوان جـ ٥ ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٧٣) شرح المواقف طبعة استامبول ١٢٨٦ هـ ص ٤٤٨؛ وقارن Goldziher, le dogme et la loi de l'Islam, p. 107.

(٢٧٤) مقالات ص ٤٠٤.

(٢٧٥) الانتصار ص ٥٢.

(٢٧٦) الفرق بين الفرق ص ١٢٦.

(٢٧٧) الانتصار ص ٣٩.

(٢٧٨) محصل ص ٩٤.

(٢٧٩) مفصل المحصل، مخطوط باريس ص ١٢٩ و.

(٢٨٠) الفصل جـ ٥ ص ٣٥.

(٢٨١) صححت هذه العبارة اعتمادًا على السياق السابق واللاحق.

(٢٨٢) المواقف ص ٢٠٦؛ قارن أيضًا ص ٤٤٨؛ وانظر البحر الزخار لابن المرتضى ص ٢٩ و.

(٢٨٣) كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، إملاء الشيخ أبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى، طبعة بيرام، ليدن ١٩٠٢ ص ٦٢.

(٢٨٤) ولله فى الكون فعل مستمر؛ ويحكى زرقان عن النظّام أنه كان يقول: إن الحركة فعل، والسكون ليس فعلاً ـ تبصرة العوام ص ٥٥.

(٢٨٥) أصول الدين للبغدادى ص ١٤٨.

(٢٨٦) انظر ما تقدم.

(٢٨٧) الانتصار ص ٥٢.

(٢٨٨) الحيوان ٤ ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٨٩) الحيوان ٦ ص ٢٤.

(٢٩٠) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢.

(٢٩١) الفرق بين الفرق ص ١١٤.

(٢٩٢) تأويل ص ٢٥ ـ ٢٦؛ والملل ص ٤٠.

(٢٩٣) تأويل مختلف الحديث ص ٣١.

(٢٩٤) مقالات الإسلاميين ص ٣٨٩ ـ ٣٩١.

(٢٩٥) الملل ص ٣٦ و٤١.

(٢٩٦) مثل جولد تزيهر ومابنتز وغيرهما.

(٢٩٧) Kalam, S. 25.

(٢٩٨) Horten, Systeme S. 208.

(٢٩٩) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٦.

(٣٠٠) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٦.

(٣٠١) شهرستانى، ملل ص ٣٦؛ والفرق بين الفرق ص ١٠٦؛ ومقالات الإسلاميين ص ١٠٥.
(٣٠٢) المقالات ص ٤٢٩.
(٣٠٣) Horten, Systeme, S. 202.
(٣٠٤) فرق ص ١١٦.
(٣٠٥) راجع تبصرة العوام ص ٤٩، حيث يحكى عن النظّام أنه قال: إن فضل الله فى الآخرة على الأطفال والبهائم والحشرات سواء، وكلها فى الجنة لأن الفضل لا يختلف. وفى المجموع من المحيط بالتكليف أن الظلم إنما قبح لأنه ظلم، وسواء أكان المظلوم عاقلاً أم طفلاً أم بهيمة، فالحال واحد، ونقل ذلك شرينر M. Schreiner, Der Kalam in der judischen Litteratur, 1895, S. 31.
(٣٠٦) الحيوان جـ ٣ ص ١٢٢.
(٣٠٧) ارجع إلى آراء أخرى فى كتاب الحيوان جـ ٣ ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٣٠٨) حيوان جـ ٣ ص ١٢٢.
(٣٠٩) يجوّز الأشعرى عذاب الأطفال لغيظ آبائهم (الإبانة مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب ص ١١٧).
(٣١٠) الحيوان جـ ٣ ص ١٢٣.
(٣١١) ملل ص ٣٧.
(٣١٢) شرح المواقف ص ٦٢١.
(٣١٣) Brockelmann: Gesch. d. arab. Litt. Supplementband, I, 339.
(٣١٤) ويخالف هوروفتز بعض الباحثين الأوروبيين، فمثلاً يقول ماكدونالد (Macdonald, theology, p. 141) فى كلامه عن النظّام: «الإنسان وحده حر فى وسط عالم تحكمه قوانين لا تلين»؛ ويقول ماينتز (E. Mainz, Der Islam, April, 1935. S. 20) إن النظّام يقول بالاختيار، وإنه بين ذلك بمذهبه فى التولد، فقال بوجود أشياء يقدر الإنسان على فعلها، وهى ما كانت فى محل القدرة، وما جاوز ذلك فهو فعل الله بإيجاب الخلقة، ولا يعقل أن النظّام أنكر اختيار الإنسان بعد أن يحكى لنا ابن المرتضى (ونقل ذلك هورتن Horten, Probleme, S. 178) عن النظّام أنه قال: إن الحيوان قادر مختار بذاته. قارن أيضًا: Carra de Vaux: Avicenne, Paris, 1900, p. 25 - 26.
(٣١٥) مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٧٩ و.
(٣١٦) قارن المواقف ص ٢٨٩، لترى تعريفًا مثل هذا التعريف للإرادة عند المعتزلة.
(٣١٧) مقالات ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٣١٨) مقالات ص ٣٣٤ والانتصار ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٣١٩) طبعة استامبول ص ٣٧.
(٣٢٠) المقالات ص ٤٢٩.
(٣٢١) المواقف ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
(٣٢٢) راجع الفصل لابن حزم جـ ٣ ص ١٤ والصفحات التالية؛ ومقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٢٢٩ والصفحات التالية وص ٢٣٩ و٣٣٣ و٣٢٤ و٤٨٧؛ والملل والنحل للشهرستانى ص ٣٥ و٣٨.
(٣٢٣) كتاب فى العقائد الماتريدية، مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٧.
(٣١٤) ملل ص ٤٠.

(٣١٥) عيون التواريخ ص ١٢ و.

(٣١٦) هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى، وكتابه هو المسمى «فرق الشيعة» طبع باستامبول عام ١٩٣١ ص ١٠ ـ ١١.

(٣١٧) فرق الشيعة ص ١٢ ـ ١٣ و١٤.

(٣١٨) أصول الدين للبغدادى ص ٢٩٣.

(٣١٩) مل ص ١٨ و٤١ ـ ٤٤، والفصل جـ ٥ ص ١٤؛ وأصول الدين للبغدادى ص ٣٢٢؛ وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٤٥؛ الانتصار ص ٢٦ و١٨٥، والتنبيه والإشراف للمسعودى ص ٢٩٥ طبعة ليدن ١٨٩٣.

الفهرس

منافذ بيع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة مركز الكتاب الدولي

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى - الجيزة

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة – الهرم

مبنى أكاديمية الفنون – الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول – الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك – المرحلة الخامسة – عمارة ٦

مدخل (أ) – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى – بكلية الزراعة –

الجامعة الجديدة – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ – بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى – أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية – أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب – المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب –جامعة المنيا – المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة – عمارة سينما أمير – طنطا

ت : ٠٤٠/٢٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى – دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة – المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg

ما قام به د. محمد عبد الهادى أبو ريدة من جهد علمى صاغه فى هذا الكتاب، استند فى نهاية المطاف إلى مظان رئيسية بعضها مخطوط وبعضها منشور بلغات أجنبية، وبعضها مطبوع طبعات علمية قديمة ليست فى متناول كثيرين الآن. ولذلك فإن كتاب أبو ريدة، رغم مرور عشرات السنين على تأليفه، ما زال يمثل عملاً علميا لا غنى عنه فى مجاله حتى يوم الناس هذا. هكذا الأعمال العلمية الجادة تكتسب أهميتها ومصداقيتها وخصوبتها وثراءها بمرور الأيام والسنين، لم لا، وهى أشبه بمعادن نفيسة، كلما قدم العهد بها ازدادت توهجا وأصالة، ومن ثم ازداد الطلب عليها.

تصميم الغلاف: صبرى عبد الواحد

ISBN# 9789774213818
6 221149 016422

١٠ جنيهات